

Université de Montréal

« Le territoire c'est la valeur » :

Analyse des changements économiques et cosmologiques chez les Innus d'Unamen Shipu

par Émile Duchesne

Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté  
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès sciences  
en Anthropologie

Août 2017

© Émile Duchesne, 2017

## Résumé

À partir d'un terrain ethnographique de trois mois dans la communauté innue de Unamen Shipu, cette recherche propose une analyse des changements économiques vécus par les Innus depuis l'arrivée des Européens. À l'aide des concepts de mode de production, de valeur et de personne, je propose un découpage analytique en trois temps des transformations économiques de la société innue : le mode de production traditionnel, le mode de production du piégeage et le mode de production capitaliste. À partir de ce découpage, j'explore trois champs d'analyse : l'interaction des modes de production, la conscience territoriale et le rapport entre cosmologie et changement. Les principales hypothèses proposées sont les suivantes: 1. chez les Innus, il y a eu l'émergence d'une conscience du territoire *pour soi*; 2. le travail salarié est la base de la subsistance contemporaine des Innus mais le mode de production traditionnel est toujours mobilisé dans la production des personnes; et 3. la cosmologie a permis aux Innus de réfléchir et d'agir sur leur trajectoire historique.

**Mots-clés** : anthropologie, autochtones, mode de production, valeur, changement, cosmologie, Innu, territoire, Unamen Shipu

## **Abstract**

From a three months ethnographic fieldwork among the Innu of Unamen Shipu, this research proposes an analysis of the economic changes lived by the Innu since the arrival of Europeans. By using the concepts of mode of production, value and person, I propose an analytical model of three modes of production to grasp the transformations of Innu society: the traditional mode of production, the trapping mode of production and the capitalist mode of production. From this model, I am exploring three field of analysis: the interaction between the modes of production, territorial consciousness and the relationship between cosmology and changes. The principal hypothesis proposed are the following: 1. There was an emergence of a territorial consciousness for itself; 2. Wage work is now the basis of the contemporary subsistence of the Innu but the traditional mode of production is still mobilized in the production of persons; and 3. Cosmology permitted the Innu to reflect and to act upon their historical trajectory.

**Keywords** : anthropology, indigenous peoples, first nations, mode of production, value, change, cosmology, Innu, territory, Unamen Shipu

# Table des matières

Résumé.....	1
Abstract.....	2
Table des matières.....	3
Remerciements.....	7
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Cadre conceptuel.....	10
1.1 Le concept de mode de production .....	10
1.1.1 Genèse : de Marx à l'anthropologie d'inspiration marxiste.....	10
1.2.2 Occurrence dans les études autochtones .....	15
1.2.3 Renouveau de l'approche des modes de production : la contribution de David Graeber.....	19
1.2.4 Discussion .....	21
1.2.5 Synthèse .....	23
1.2 Le concept de valeur .....	24
1.2.1 Trois conceptions du terme « valeur ».....	24
1.2.2 Vers une théorie anthropologique de la valeur : la contribution de David Graeber et de Terence Turner .....	30
1.3 Remarques sur la notion de personne .....	35
Chapitre 2 Mise en contexte : les Innus d'Unamen Shipu .....	38
2.1 Le mode de production traditionnel.....	39
2.1.1 Organisation et mobilité.....	39
2.1.2 La parenté et le territoire.....	42
2.1.3 La production des personnes.....	44
2.1.4 Synthèse : description du régime de valeur « traditionnel » .....	56

2.2 La traite des fourrures .....	58
2.2.1 Niveaux d'intégration .....	59
2.2.2 Individualisation du rapport au territoire .....	61
2.2.3 Les animaux et la valeur marchande.....	64
2.2.4 Synthèse : description du régime de valeur du piégeage .....	66
2.3 Les <i>Mamit Innuat</i> et le capitalisme .....	67
2.3.1 La sédentarisation et les pensionnats .....	67
2.3.3 Le travail salarié comme nouveau régime de valeur .....	77
2.3.4 La dépossession et l'émergence du régime de valeur-territoire .....	79
2.3.5 Description du régime de valeur-territoire.....	83
Chapitre 3 Analyse du matériel ethnographique.....	85
3.1 Interaction des régimes de valeur .....	85
3.1.1 <i>Innu-aitun</i> et travail salarié .....	85
3.1.2 <i>Innu-aitun</i> et l'arrivée de la route 138 .....	89
3.1.3 <i>Innu-aitun</i> et projets industriels extractifs .....	93
3.1.4 Les produits du territoire : entre dons et marchandises .....	96
3.1.5 La spatialisation des modes de production .....	100
3.1.6 Synthèse : l'interaction des modes de production .....	101
3.2 Modes de production et dynamiques cosmologiques .....	102
3.2.1 La littérature orale comme réflexion sur le contemporain.....	103
3.2.2 Les maîtres des animaux et le gouvernement des blancs.....	110
3.2.3 Changements économiques et pratiques religieuses .....	115
3.2.4 Le chamanisme en question : fétichisme et aliénation ou pragmatisme et créativité sociale?.....	118
3.2.5 Synthèse : mode de production, cosmologie et changement .....	122

Conclusion .....	124
Bibliographie.....	1
Annexe 1 – Lexique innu-aimun.....	13

« Ils nous donnent tous ces noms selon leur volonté, sans jamais se soucier de notre vrai nom qui est 'Innu'. Innu, c'est notre nom, et ce nom nous appartient! C'est le nom qui respecte notre façon de vivre. Et ce n'est pas le gouvernement qui nous a donné ce nom. Ce nom, nous le portons depuis toujours. Nous, peuple innu, avons survécus! Nous, peuple innu, n'avons pas de gouvernement. Notre survie vient de la forêt et de nous-mêmes »

-William-Mathieu Mark dans Jauvin, 1993: 9

## Remerciements

Je voudrais remercier en premier lieu les gens d'*Unamen Shipu* pour m'avoir accepté dans leur communauté. Merci à Laurent, Lisette et Lesley pour l'hébergement : sans vous mon mémoire n'aurait pas pu voir le jour. Merci à Henry, Valérie, Siméon, Steve, Roger, Jason, Santy et Aubry pour cette expédition sur le territoire que je n'oublierai jamais. Merci à Lesley, Jean-Maurice, Justin et toute la gang du chantier : vous avez été des amis précieux et aussi ma porte d'entrée dans le monde des Innus. Finalement, merci à tous les gens qui m'ont donné un coup de pouce à un moment ou un autre: Christopher, Junior, Normand, Dany, Alexandre, Simone, Rodrigue, Frank, Brandon, Paul, Tito, Bertrand, Cyril, Pascal, Adéline, Denis, Geneviève, Charles-API, Yan, Catherine, Michael, Pierre-Denis, Josh, etc.

À l'Université de Montréal, je voudrais remercier ma directrice de maîtrise Marie-Pierre Bousquet qui a accepté de me guider dans ce projet. Merci aussi à Bernard Bernier, Robert Crépeau, Karine Bates et Pierre Minn qui ont éclairé mon parcours et été disponibles pour discuter et répondre à mes questions. Merci aussi à toute la gang de la maîtrise : Mariette, Antoine, Cassandre, Anaïs, Julien, Emmanuel (même si t'es à McGill), Manu, les deux Mathilde, Catherine, Gabrielle, Isabelle, Dominic, Jimmy, etc. Ensemble je crois qu'on a su réchauffer la froideur des couloirs de l'Université de Montréal!

De façon plus personnelle j'aimerais remercier mes parents et ma famille qui m'ont toujours encouragés et appuyé dans mes études. Un gros merci à Gab, JB et Frank pour les méchants mardis et la colocation de feu. Merci aux amis du Lac-Saint-Jean qu'ils soient expatriés comme moi ou qu'ils habitent la mère-patrie : merci à Lieutenant Dan, JC, Papa-Rex, Joé, Pyth, JS, Math, SD, les Charles, les Jé, Babin, Simé Côté, les autres Simon, Math Cat, etc. Merci aussi à Marie pour m'avoir accompagné et avoir vécu mon stress à ma place dans les derniers mois de rédaction.

Finalement je voudrais remercier Stephen Faulkner, Richard Desjardins, Neil Young, les Quebec Redneck, Hank III et Cayouche pour l'ambiance musicale pendant les longues heures d'écriture.



## Introduction

Ce mémoire de maîtrise est le fruit de deux aventures. La première et la plus importante est celle des Innus d'*Unamen Shipu* qui, depuis des temps immémoriaux, occupent la partie orientale de la péninsule du Québec-Labrador. À la fin des années 1950, ces chasseurs-cueilleurs-pêcheurs nomades ont été sédentarisés sur le littoral côtier du golfe du Saint-Laurent. La vie des Innus d'*Unamen Shipu* s'est radicalement transformée dans les 150 à 200 dernières années en raison des pressions économiques et politiques de la société eurocanadienne. Ces pressions continuent toujours de poser de nouveaux dilemmes culturels et sociaux aux Innus. La seconde aventure, beaucoup moins impressionnante en comparaison, est la mienne. C'est celle d'un jeune étudiant en anthropologie, blanc et québécois de surcroît, qui décide de partir trois mois pour partager le quotidien des gens de *Unamen Shipu* dans leur village sans accès routier et sans réseau cellulaire. Il me semble que les anthropologues ne diront jamais assez que les terrains ethnographiques sont avant tout des occasions de tisser des liens d'amitié. Dans mon cas, c'est l'amitié qui m'a mené à *Unamen shipu* la première fois en 2015 et c'est encore l'amitié qui m'a permis d'y retourner et d'y rester trois mois pour y faire du travail ethnographique à l'automne 2016. J'ai eu la chance de faire un voyage de deux semaines sur le territoire et de faire beaucoup d'autres excursions plus courtes. Sur ces trois mois, j'aurai passé presque un mois sur le territoire. Le reste du temps, je partageais la vie de la communauté qui, comme toutes les autres villages de la Basse-Côte-Nord, suit le rythme des bateaux d'approvisionnement. Ces trois mois ont été l'occasion de me familiariser avec une langue que je ne connaissais que très peu jusqu'alors et dont je ne maîtrise que les bases de façon très imparfaite. En effet, à *Unamen Shipu*, l'*innu-aimun* est parlé par tous et toutes et est la langue du quotidien. Je suis retourné dans la communauté pour 10 jours en juillet 2017. Ce court séjour m'aura permis de vérifier certaines informations citées dans ce mémoire.

Mon projet de maîtrise devait initialement porter sur les relations entre autochtones et policiers. Le contexte politique tendu qui a suivi les événements de Val-d'Or<sup>1</sup>, le manque d'engouement de la part des gens d'*Unamen Shipu* ainsi que des problématiques éthiques difficilement solvables m'ont fait abandonner ce projet de recherche alors que j'étais déjà à *Unamen Shipu*. Il me fallait donc trouver un nouveau sujet de recherche. C'est au moment où je m'y attendais le moins que m'est venue la première intuition qui devait construire la question de recherche de ce mémoire. La scène en question s'est produite lors d'une expédition de deux semaines à l'intérieur des terres. Un jour, nous avons dû faire un portage pour nous rendre à un petit lac. Nous étions trois et il avait été décidé que l'un des deux hommes qui m'accompagnaient regagnerait à pied la rivière principale. En entaillant des barrages de castors, il était possible de faire monter le niveau d'eau du ruisseau afin que l'autre homme et moi puissions la descendre en canot. L'opération paraissait d'une grande facilité mais elle fut beaucoup plus difficile qu'escomptée. Le niveau d'eau n'a pas monté comme nous l'avions espéré et les aulnes obstruaient notre passage sur la plus grande partie du trajet. Toute cette énergie dépensée pour avancer à pas de tortue, combiné au fouettement des branches d'aulnes sur mon visage, a rapidement eu raison de ma bonne humeur et de ma patience. Mais je n'étais pas le seul à être épuisé car mon compagnon, au départ taquin et moqueur comme toujours, s'est rapidement mis à ne plus avoir la force de rire de mes difficultés. Arrivés à l'endroit où nous devions quitter le ruisseau pour porter le canot sur une centaine de mètres jusqu'à la rivière principale, nous nous sommes arrêtés, exténués, pour une pause bien méritée. Le silence régnait entre nous deux quand tout d'un coup, mon compagnon s'est exclamé : « C'est ça la valeur! C'est notre territoire! Oui, le territoire c'est la valeur! ». J'étais alors trop fatigué pour mesurer pleinement toutes les implications d'une affirmation aussi franche mais je savais d'ores et déjà que je devais m'y attarder. En outre, je venais de terminer par le plus grand des hasards la lecture du livre *Toward an Anthropological Theory of Value* de David Graeber qui discutait justement du thème de la valeur en anthropologie. Tout plein de questions me sont alors passées par la tête : quel système de valeur économique existait au temps du nomadisme?

1 À l'automne 2015, Radio-Canada diffusait un reportage où plusieurs femmes autochtones des environs de Val-d'Or affirmaient avoir subi des mauvais traitements – y compris des agressions sexuelles – de la part de policiers en service de la Sûreté du Québec.

Comment le territoire peut-il être une valeur? Comment le système capitaliste et le travail salarié ont-ils interagi avec des formes préexistantes de valeur? À partir de ce moment, j'avais plusieurs pistes mais toujours pas de questions de recherche à proprement parler.

La co-construction des sujets de recherche a de plus en plus le vent dans les voiles en anthropologie et le terrain ethnographique, comme méthode d'enquête, a l'avantage de favoriser plus ou moins naturellement cette démarche. En effet, les informateurs de l'anthropologue auront toujours le dernier mot sur ce qu'ils veulent bien dévoiler sur eux-mêmes. Dans mon cas, je peux dire qu'il y a eu une co-construction officieuse de mon sujet de recherche. Au départ, je demandais très directement à mes amis quels seraient les sujets de recherche qui intéresseraient le plus la communauté. À peu près tous me disaient qu'ils n'avaient pas vraiment d'idées. En revanche, sans me donner d'idées de sujet, ils m'ont donné les moyens de le trouver. Premièrement, je ne peux pas compter le nombre de fois où l'on m'a dit que si je voulais vraiment comprendre les Innus, il fallait que j'aille vivre en forêt. C'est ce que j'ai fait. Deuxièmement, tout le monde me disait que si je voulais comprendre les Innus, il fallait que j'apprenne l'*innu-aimun*. Avant d'arriver à *Unamen Shipu*, j'avais une base très minimale et en trois mois j'ai fait certains progrès mais je suis encore loin de parler l'*innu-aimun*. À ce jour, mon apprentissage se poursuit. Finalement, de nombreuses personnes dans des contextes très divers sont venues me parler pour me raconter des histoires ou des remarques sur leur culture : « Tu es anthropologue alors écoute ça, ça te sera utile ... ». C'est pour toutes ces raisons que je parle de co-construction officieuse : sans me donner la fameuse question de recherche, on m'a donné des moyens de la formuler, mais aussi les éléments pour y répondre.

Je dois aussi mentionner qu'en quittant *Unamen Shipu*, j'avais une question de recherche qui concernait les inégalités dans la communauté. En rédigeant mon cadre conceptuel et en commençant à rédiger mon deuxième chapitre, la question s'est mise à changer et le thème des inégalités s'est à peu près effacé de mon travail. C'est donc dire qu'il y a eu, en dehors du terrain, une deuxième co-construction de ma question de recherche : une co-construction avec les grandes théories mais aussi une co-construction avec la littérature anthropologique sur les peuples algonquiens. Tout cela pour dire que j'en suis venu à formuler une question de

recherche en trois temps basée sur le thème des changements économiques chez les Innus d'*Unamen Shipu* :

- 1) Quels ont été les changements dans l'organisation économique des Innus d'*Unamen Shipu*?
- 2) Comment ces changements ont-ils affecté les dynamiques cosmologiques et la conscience territoriale?
- 3) Comment s'organisent aujourd'hui les différents régimes de valeurs économiques à *Unamen Shipu*?

Pour répondre à ces questions, j'ai mobilisé trois concepts phares qui sont développés dans le premier chapitre : le concept de mode de production, celui de valeur et la notion de personne. Il va de soi que l'usage de ces concepts a modelé la réponse à ma question de recherche, mais ils me semblaient les plus appropriés. En effet, le concept de mode de production me permet d'aborder la structure économique des Innus de façon diachronique – comment les modes de production ont-ils émergé et quels ont été leurs impacts sur l'organisation sociale – mais aussi de façon synchronique – comment interagissent-ils aujourd'hui? Pour moi, la force de cette approche tient dans les nuances qu'elle permet : on évite ainsi de dire que les Innus sont 100% capitalistes ou 100% traditionnels et on peut voir comment les personnes naviguent à travers les possibilités économiques à leur disposition. Néanmoins, à lui seul le concept de mode de production reste limité étant donné qu'il s'intéresse surtout à la matérialité de la subsistance. C'est pourquoi le concept de valeur – et plus précisément de régime de valeur – permet de compléter ce que le concept de mode de production permet mal. En effet, un régime de valeur présuppose des désirs et un certain projet moral. À partir de ce point, on peut commencer à toucher à des éléments qui dépassent le cadre strict de la matérialité de la subsistance. Le concept de valeur nous permet ainsi d'entrer sur le terrain de l'idéologie et de la cosmologie. Finalement, le concept de personne a été choisi pour les ponts qu'il permet entre une théorie culturellement située – le concept de personne chez les peuples algonquiens – et une théorie qui se veut généralisante – le concept de personne chez les anthropologues marxistes. Au final, on peut dire que l'objectif de mon cadre conceptuel est, d'un côté, d'éviter de tomber dans une analyse trop structurelle et de l'autre, de ne pas s'en tenir uniquement à l'agentivité des individus.

Donc, en partant de cette approche, je décris trois modes de production qui forment la matrice des changements économiques vécus par les Innus. Le deuxième chapitre consiste donc en une analyse du mode de production traditionnel, du mode de production du piégeage et du mode de production capitaliste. Avec chaque mode de production, je propose une analyse des dynamiques cosmologiques et territoriales. Pour ce qui est de la question de la conscience territoriale, l'hypothèse présentée dans ce mémoire est qu'au fil des transformations économiques, les Innus sont passés d'une conscience territoriale *en soi* à une conscience territoriale *pour soi* et, en réponse au système capitaliste, ont développé un régime de valeur fondé sur ce que j'appelle la valeur-territoire. Le troisième chapitre est divisé en deux parties et s'attarde principalement à la situation contemporaine des Innus. La première partie de ce chapitre veut montrer que tous les modes de production et leurs régimes de valeur correspondants – tel que présenté au chapitre 2 – existent toujours aujourd'hui à Unamen Shipu. En considérant certains débats communautaires, je démontre sous quels termes interagissent ces différents régimes de valeur. La conclusion principale est que, même si le travail salarié est considéré comme étant la base de la subsistance contemporaine, le mode de production traditionnel est toujours valorisé puisqu'il permet à ceux qui le pratiquent d'accumuler une puissance qui leur permet d'entrer plus efficacement en relation avec les entités autres qu'humaines. D'autre part, le régime de valeur traditionnel constitue toujours un référent qui permet l'acceptation ou la non-acceptation de certains changements dus à d'autres modes de production. La deuxième section de ce dernier chapitre examine les dynamiques cosmologiques contemporaines et, plus particulièrement, la façon dont les changements économiques se répercutent dans la littérature orale, dans la notion de maître des animaux et dans d'autres pratiques associées à la cosmologie innue. Je montre la manière dont les changements économiques trouvent leur sens au sein de l'ordre cosmologique traditionnel. La conclusion principale de cette réflexion sur la cosmologie est que, contrairement à un certain stéréotype présent chez les non-autochtones qui voudrait que les cosmologies autochtones soient des visions aliénantes et des représentations figées du monde (Capitaine, 2012), la cosmologie des Innus d'*Unamen Shipu* représente bel et bien un outil de réflexion sur leur situation contemporaine.

Pour répondre à mes questions de recherche, la méthode de collecte de données sur le terrain a été l'entrevue et l'observation participante. À la fin de mon terrain, soit entre le 16 et le 26 novembre 2016, j'ai réalisé neuf entrevues semi-dirigées qui ont duré en moyenne 45 minutes chacune : cinq ont été faites avec des hommes et quatre avec des femmes. Toutes les entrevues semi-dirigées ont été faites en français dans la communauté d'*Unamen Shipu*. Comme le montre la figure 1.1, j'ai pris soin de varier l'âge et la position sociale des personnes interviewées afin de récolter une diversité de points de vue. Des pseudonymes ont été attribués aux participants afin de préserver leur anonymat. Avant de faire mes entrevues, j'ai préparé une série de questions qui traitaient des changements économiques, de la vie dans la communauté, des stratégies de subsistance, des histoires de vie, etc. J'avais préparé beaucoup plus de questions qu'il ne m'en fallait et j'ai adapté les questions posées selon le profil de la personne interviewée. Comme les entrevues étaient semi-dirigées, j'ai laissé la parole libre à mes participants et j'ai posé des questions spontanées selon les informations que je recevais. Je me suis assuré du consentement libre et éclairé de mes intervenants en leur expliquant ce que je ferai de leurs réponses et en leur expliquant leurs droits et les obligations que j'avais envers eux. Pour cette recherche, le Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences de l'Université de Montréal m'a octroyé un certificat d'éthique (CERAS-2016-17-197-D) en date du 8 décembre 2016.

**Figure 1.1 – Profils des participants**

PSEUDONYME	SEXE	ÂGE	OCCUPATION
Tuma	Homme	38	Conseiller au conseil de bande
Shaush	Homme	70	Aîné
Uniam	Homme	45	Travaille dans un organisme de la communauté/ Chasseur

Mani	Femme	45	Travailleuse/Artisane
Pien	Homme	48	Chasseur/Travailleur
Shapatesh	Homme	33	Travailleur salarié
Pinamen	Femme	30	Conseillère au conseil de bande
Shunie	Femme	27	Travailleuse salariée
Nishapet	Femme	77	Aînée

Même si les entrevues ont été d'une aide précieuse, l'observation participante a été de loin la méthode de collecte de données la plus fertile. À ce titre, tout au long de mon terrain ethnographique, j'ai partagé les tâches quotidiennes des gens d'Unamen Shipu et ce particulièrement lors des séjours en forêt. Tous les jours ou presque, je notais mes activités de la journée et les choses qu'on m'avait dites. À certains moments, j'étais davantage dans la participation observante et parfois même dans la participation pure. En effet, les séjours en forêt sont très exigeants physiquement et le soir venu, accablé de fatigue, il m'arrivait de négliger la prise de notes. Heureusement, les hommes avec qui je partageais la tente étaient là pour me ramener à l'ordre : « Qu'est-ce que tu fais? Tu prends pas tes notes? On t'a pas amené ici pour rien! Fais ton travail! ». Pour prendre un autre exemple, qui est plus près de la participation pure, j'étais en expédition au début du mois de novembre, seul avec un autre homme dans la quarantaine. Celui-ci eut soudain mal à l'estomac et n'était plus en mesure de faire quoi que ce soit. Je me suis ainsi retrouvé seul à devoir bûcher le bois pour la nuit et à m'occuper de mon compagnon. Pour fermer la parenthèse, le lendemain, l'homme en question se sentait mieux et nous avons pu poursuivre les travaux qui nous occupaient initialement. D'autres fois, mes informateurs décidaient de me faire passer des « examens » pour tester les compétences qu'ils m'avaient enseignées : par exemple, on m'a attribué la note de 76% pour le dépeçage de mon premier castor! En dehors des expériences qu'elle procure, l'observation participante amène aussi son lot de commentaires et d'histoires qui ne pourraient pas ressortir d'une entrevue. Par exemple, s'il est ressorti des informations sur la cosmologie lors de mes entrevues, il reste que la grande partie de mes informations à ce sujet a été récoltée alors que je

faisais de l'observation participante. En effet, les séjours sur le territoire sont davantage propices au partage de ce genre d'information. D'ailleurs, il me semble que c'est davantage en vivant des expériences avec ses informateurs que l'anthropologue peut gagner leur confiance et apprendre réellement à les connaître. D'un point de vue éthique, il est toutefois nécessaire que l'anthropologue s'assure que les informateurs soient bien au courant de sa position et de ce qu'il entend faire de ses données. Dans mon cas, lorsque je rencontrais une personne pour la première fois, elle me demandait systématiquement la raison de ma présence dans la communauté. J'expliquais alors que j'étais anthropologue, que je venais vivre là pour comprendre la culture innue et que c'est en parlant avec les gens que j'y arriverais. D'autre part, contrairement à l'entrevue, l'observation participante s'approche beaucoup plus du mode d'acquisition de connaissances des Innus. Ces derniers me l'ont bien fait réaliser quand ils me disaient que pour les comprendre, il faudrait que j'aie vécu en forêt avec eux le plus longtemps possible.

Avant de passer au contenu en tant que tel, il est nécessaire de poser trois limites à la portée de ce travail. Ces limites découlent du cadre restreint que permettent les recherches de maîtrise, mais aussi de ma position de chercheur masculin non innu. La première limite est celle des sources historiques. Comme le temps de rédaction est limité, il m'a fallu faire des choix et j'ai décidé de ne pas examiner de sources historiques directes. Si je l'ai fait, c'est seulement à travers des auteurs qui les ont citées. Pour être complète, cette recherche aurait dû examiner des récits de missionnaires, de traiteurs, de marchands et autres voyageurs du nord qui ont côtoyé les Innus. Les archives des postes de traite, des Affaires indiennes et des pensionnats auraient également dû être examinées. La seconde limite est celle de la langue. Comme je l'ai dit, je ne possède que des bases limitées en *innu-aimun*. La communauté possède encore un certain nombre de locuteurs unilingues et beaucoup de gens ne parlent le français que de façon limitée. Cette caractéristique de la communauté amène son lot de difficultés pour la recherche. En effet, il est arrivé que certains de mes informateurs ne trouvent pas les mots français pour exprimer leurs idées. Il est aussi arrivé plusieurs fois que les mots français n'aient pas la même portée que les mots innus. La troisième et dernière limite est celle de l'accès à l'univers féminin. Comme j'ai pu le remarquer, au moins chez les jeunes, le quotidien se partage pour la



plus grande partie entre les membres du même sexe. Étant moi-même un homme, il m'a été difficile de connaître le point de vue des femmes autant que celui des hommes. De plus, avant l'influence du féminisme dans les sciences sociales, ce sont majoritairement des hommes qui ont récolté des informations sur les Innus. Ces chercheurs ont souvent négligé le point de vue féminin ce qui fait que les sources écrites sur lesquelles je me suis basée ne comporte pas beaucoup d'informations sur les femmes innues.

# Chapitre 1 : Cadre conceptuel

## 1.1 Le concept de mode de production

Cette première section fait la genèse du concept de mode de production et fait état de son utilisation au sein des études autochtones en plus d'en faire une actualisation en se basant sur les propositions de David Graeber. Ce concept sera mobilisé dans les chapitres subséquents pour décrire les changements dans la vie économique des Innus d'*Unamen Shipu*. De plus, cette approche des modes de production permettra d'appuyer une analyse de la théorie de la valeur des Innus d'*Unamen Shipu*.

### 1.1.1 Genèse : de Marx à l'anthropologie d'inspiration marxiste

#### 1.2.1.1 Marx, les modes de production et l'anthropologie

Le concept de mode de production a été formulé pour la première fois par Marx et Engels dans *L'idéologie allemande* (1977). Dans cet ouvrage, Marx et Engels s'attardent longtemps à mettre en évidence le fait que la vie matérielle détermine la conscience des êtres humains (et non pas le contraire). En revanche, ils accordent que ce sont les humains qui façonnent leur vie matérielle. Après tout, les auteurs spécifient que les humains « commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence (...). En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même » (43). En interprétant ce passage, le mode de production apparaît comme une dialectique entre conscience et vie matérielle. Donc, on peut dire que conscience et vie matérielle se façonnent mutuellement même si pour les auteurs l'environnement et la vie matérielle restent les déterminants principaux. Marx et Engels laissent aussi une grande place à l'idée de créativité car pour eux, la production reste essentiellement un processus créatif : « Et cette activité, ce travail, cette création matérielle incessante des hommes, cette production en un mot, est la base de tout le monde sensible tel qu'il existe de nos jours » (57). Cette idée de création est concomitante avec l'idée d'action – ou d'activité sensible dans les mots des auteurs. En critiquant Feuerbach, qui conçoit l'homme comme un objet sensible, Marx et Engels argumentent que l'homme doit être saisi comme activité sensible et donc en terme d'action. Le

monde sensible est pour Marx « la somme de l'*activité* vivante et physique » (58) des personnes qui la compose.

D'un point de vue plus concret, Marx et Engels conçoivent que les modes de production peuvent être constitués de plusieurs forces productives. Un mode de production est considéré comme un assemblage de forces productives et c'est l'état de cet assemblage qui va produire les rapports sociaux d'une société donnée. Mentionnons que Marx et Engels adoptent clairement un schéma évolutionniste dans leur utilisation du concept de mode de production. À l'époque, l'évolutionnisme était le paradigme dominant dans les sciences naturelles et sociales. L'ouvrage *Ancient Society* de Lewis Henry Morgan a d'ailleurs grandement influencé Engels dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* et aussi Marx dans ses cahiers de notes ethnologiques (Krader, 1974). Certains auteurs (Bloch, 1983; Rose, 2016) s'accordent pour dire que *Ancient Society* a été d'une importance capitale pour Marx et Engels en raison de l'attrait qu'avait Morgan pour le changement social et l'histoire « universelle ». L'évolutionnisme anthropologique de Morgan a mené Marx et Engels à concevoir que plus une société a une division du travail complexe, plus elle est développée ou « civilisée ». Ces stades de développement de la division du travail représentent aussi des stades de développement de la propriété. Ce faisant, Marx et Engels, en bons évolutionnistes, vont définir trois stades de développement de la propriété dans *L'Idéologie allemande* : la propriété de la tribu, la propriété communale (associé à l'antiquité) et la propriété féodale. À cela s'ajoute la propriété capitaliste.

À l'aide du concept de mode de production, Marx et Engels vont aussi démontrer qu'on peut difficilement séparer idéologie et arrangement des forces productives. Pour eux, faire l'histoire des idées sans analyser les conditions matérielles de leur production n'a pas de sens puisqu'on occulte ainsi tout le processus de production des idées ainsi que les rapports de domination qu'elles peuvent produire. Autrement dit, pour les deux auteurs, parler de mode de production, c'est parler conjointement d'idéologie et d'agencement des rapports de production (donc de conditions matérielles). Ils ont d'ailleurs écrit que : « Ce [que les individus] sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec ce qu'ils produisent qu'avec la façon dont ils le produisent. Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur

production » (1977 : 43). Pour Marx et Engels, l'individu ne se réalise pas lui-même, ce sont ses interactions avec les autres qui le façonnent : « Les individus se créent bien *les uns les autres*, au physique et au moral, mais qu'ils ne se créent pas (...) dans le sens de l'« Unique », de l'homme "fait de lui-même" » (74).

### **1.2.1.2 L'anthropologie et les modes de production**

La suite de l'histoire est bien connue des anthropologues : d'une part, suite aux critiques de Franz Boas (1909) et d'autres anthropologues, la perspective évolutionniste a été reléguée aux oubliettes et, d'autre part, le marxisme a perdu la place qu'il avait au sein des universités en plus de se figer temporairement dans la version officielle du Parti Communiste d'URSS. Ce n'est qu'à partir des années 1960 que le marxisme eut un regain de vitalité et pu reprendre une certaine place dans les universités. Ce sont les travaux de Louis Althusser et d'Étienne Balibar (1973) qui ont remis sur l'avant-scène le concept de mode de production. Leur vision, collée sur la pensée de Marx, a été d'une grande influence auprès des universitaires francophones et même anglophones. Cette influence se ressent également dans certains travaux sur les peuples autochtones qui seront cités plus bas (particulièrement Ouellette, 1976 et Labrecque, 1984). Pour Althusser et Balibar, les modes de production sont des « structures antagoniques » et leur étude passe par les concepts de « niveaux des forces productives » (i.e. l'état des techniques et des technologies) et de « rapports de production » (i.e. les relations sociales créées par les différents procès de production au sein d'un mode de production) (1973 : 82). Pour ces auteurs, l'articulation des différentes structures d'un mode de production mène à des contradictions et ce sont ces contradictions qui mènent au passage d'un mode de production à un autre via la rupture révolutionnaire (Bloch, 1983 : 154). Comme il a déjà été mentionné, leur conception des modes de production reste collée sur les écrits de Marx et Engels et semble moins applicable aux sociétés non occidentales ou non étatiques. Néanmoins, leur contribution a permis de remettre au goût du jour les écrits de Marx et Engels et a influencé une nouvelle vague de chercheurs de plusieurs disciplines, y compris en anthropologie.

C'est à travers le concept de « mode de production domestique » que les anthropologues marxistes ont tenté de décrire certaines sociétés non capitalistes (Sahlins, 1976a; Meillassoux, 1980). À l'instar de Althusser et Balibar, les théoriciens du « mode de production

domestique » basent leur analyse sur le « niveau des forces productives » et les « rapports de production ». On peut noter cependant un accent sur la question de la reproduction sociale et, de façon concomitante, sur les questions de parenté. Meillassoux notera d'ailleurs que : « À la différence du capitalisme, toutefois, et ceci est important, le *pouvoir dans ce mode de production repose sur la maîtrise des moyens de la reproduction humaine : subsistances et épouses*, et non sur les moyens de la production matérielle » (1980 : 81). Argumentant contre les tenants d'un marxisme « étroit » et « trop mécanique », Meillassoux soutient que les sociétés non capitalistes ne sont pas des « préfigurations » des sociétés capitalistes mais qu'elles ont leurs propres caractéristiques - il nomme entre autres la prévalence du « statut » sur le « contrat » - ce qui nécessite des outils théoriques différents. La contribution de Meillassoux et des autres théoriciens du « mode de production domestique » nous permet d'universaliser l'usage du concept mais aussi de penser les modes de production aussi en termes de reproduction et non plus seulement en termes de changement et d'antagonisme (même si cet aspect ne s'efface pas totalement de leurs travaux).

La contribution de Maurice Godelier à l'approche des modes de production se distingue de celle des tenants de l'approche du « mode de production domestique ». Godelier, en bon élève de Lévi-Strauss, fait beaucoup plus de place aux éléments symboliques et idéologiques dans son utilisation du concept de mode de production. Dans un essai de 1979, il porte justement notre attention sur un passage de *La pensée sauvage* qui nous instruit sur le rapport qu'avait Lévi-Strauss envers Marx :

« Sans mettre en cause l'incontestable primat des infrastructures, nous croyons qu'entre praxis et pratiques s'intercale toujours un médiateur, qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme dépourvue l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles

C'est à cette théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx, que nous souhaitons contribuer, réservant à l'histoire – assistée par la démographie, la technologie, la géographie historique et l'ethnographie – le soin de développer l'étude des infrastructures proprement dites » (Lévi-Strauss, 1962 : 173-174)

Godelier (1979 : 72) reprochera d'ailleurs au structuralisme d'avoir laissé tomber les conditions matérielles et de ne pas avoir porté assez attention aux fonctions des structures analysées par le structuralisme. L'approche des modes de production de Godelier cherche à comprendre conjointement la reproduction ou la non-reproduction d'une société du point de vue matériel et symbolique. Dans un essai paru en 1973, Godelier introduit une démarche basée sur les modes de production qui lui permet d'analyser conjointement les phénomènes reliés à l'infrastructure et à la superstructure. Cette démarche consiste à offrir « une *définition synthétique* de la nature exacte de la diversité et de l'unité spécifique des rapports économiques et sociaux qui caractérisent une société à une époque déterminée » (p. 83). Pour ce faire, il désigne quatre grands axes d'études :

1. « identifier le nombre et la nature des divers modes de production qui se trouvent combinés d'une manière singulière au sein d'une société (...);
2. identifier les divers éléments de la superstructure sociale et idéologique qui correspondent par leur origine et leur fonctionnement à ces divers modes de production;
3. définir la forme et le contenu exacts de l'articulation, de la combinaison de ces divers modes de production qui se trouvent les uns par rapport aux autres dans un rapport de hiérarchie (...);
4. définir les fonctions propres de tous les éléments de la superstructure et de l'idéologie qui (...) correspondant à des modes de production différents, se trouvent combinés d'une manière spécifique » (p. 83-84).

En somme, l'importance de la contribution de Godelier tient à la réintroduction des phénomènes associés à la superstructure (idéologies, pratiques religieuses, etc.) au sein de l'approche des modes de production. Néanmoins, on peut lui reprocher d'être trop mécaniste : son penchant structuraliste laisse peu de place à l'agentivité et mobilise souvent des arguments à causalité simple, comme lorsqu'il analyse les déterminants en contexte de transition (Godelier, 1990 : 56).

### **1.2.1.3 Synthèse**

1. Marx et Engels n'ont pas défini abondamment le concept de mode de production. On retient néanmoins certains éléments comme l'agencement des forces productives, l'idée selon laquelle les humains se façonnent les uns les autres, un accent sur le changement

(à travers un schéma évolutionniste) et l'importance d'analyser conjointement les phénomènes « idéologiques » et les phénomènes « matériels ».

2. Althusser et Balibar ont réintroduit le concept de mode de production au sein des sciences sociales. Pour eux, l'étude des modes de production passe par la conjonction des « forces productives » et des « rapports de production ». L'idée de contradiction menant à un changement y est centrale. Leur conception semble plus utile pour comprendre les sociétés occidentales. Althusser a lui aussi une vision très structuraliste des modes de production puisque pour lui, les classes sociales viennent de l'effet des structures sur les agents.
3. Les anthropologues marxistes ont développé une approche des « mode de production domestique » où l'accent est mis sur la question de la reproduction. Le cadre évolutionniste de Marx est mis de côté définitivement.
4. La contribution de Maurice Godelier remet de l'avant la question de « l'idéologie » au sein de l'approche des modes de production, sans laisser tomber les phénomènes matériels. Il dira que : « L'idéal ne s'oppose pas au matériel, puisque penser c'est mettre en mouvement la matière (...) : l'idée est une réalité mais une réalité non sensible » (Godelier, 2010: 199).

### **1.2.2 Occurrence dans les études autochtones**

Le concept de mode de production n'a pas fait l'objet d'un usage intensif dans les recherches anthropologiques sur les autochtones du Québec-Labrador. Toutefois, il serait faux d'affirmer que le concept n'a jamais été utilisé pour décrire certains aspects de la vie de ces peuples. Adrian Tanner utilise le concept dans son ouvrage *Bringing Home Animals : Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters* (1979). Bien qu'on retrouve le terme dans le titre de l'ouvrage, le concept n'y prend qu'une place relativement marginale et l'auteur n'en fournit aucune définition explicite. Au fil de l'ouvrage, on décèle toutefois que Tanner utilise le concept de mode de production pour décrire l'assemblage de procès de production chez les Cris de Mistassini (les procès de production en question étant la chasse collective et le piégeage). Tanner justifie sa position en affirmant que les procès de production – bien qu'étant différenciés en pratique – impliquent les mêmes types de relations sociales. On

voit que pour Tanner, le concept de mode de production désigne la toile de relations sociales impliquées par les différents procès de production (ces relations étant celles entre les membres du groupe de chasse, entre les *leaders* des différents groupes de chasse et entre le groupe de chasse et la Compagnie de la Baie d'Hudson). D'autre part – et ceci a toute son importance pour la suite de ce mémoire – Tanner relève l'importance d'analyser conjointement mode de production et idéologie religieuse. La vie religieuse des Cris est tellement ancrée dans leur vie économique – les nombreux rites de divination et de préparation de la chasse en témoignent – qu'il en devient impossible de comprendre ces deux facettes de la vie des Cris d'une façon séparée. Tanner explique :

« Thus rites, by focusing all attention on the oracular messages that come from nature, and which express themselves in the symbols, establish an external validity to religious thought as a form of reality within nature. This reality at the same time becomes the object of attempts to control it, and these attempts follow the pattern used in the realm of material production. **For the Cree hunter the production of ideology is part of the process of economic production** » (p. 214)

Du travail de Tanner on peut retenir que le concept de mode de production désigne un assemblage de procès de production qui implique différents niveaux de relations sociales entre acteurs et groupes d'acteurs. De plus, un mode de production implique aussi certaines formes de pensée abstraite (qu'il s'agisse de pratiques religieuses ou d'idéologie sacrée ou profane). Bref, lorsque Tanner parle de mode de production, il ne parle pas seulement de production de la vie matérielle mais aussi de production de relations sociales et de vie symbolique. Tanner utilisera aussi le concept pour théoriser les interactions entre les modes de production traditionnel et capitaliste en établissant une typologie de niveaux d'intégration des Cris au système capitaliste.

Mis à part Tanner, d'autres auteurs plus « marxisants » ont employé le concept de mode de production pour analyser les sociétés amérindiennes du Québec. C'est le cas de Françoise-Romaine Ouellette (1976 ; 1977). Cette dernière ne nous donne pas non plus de définition du concept de mode de production mais nous fournit quand même une définition du mode de production traditionnel des Cris de la Baie-James largement inspirée par un article de Pierre Beaucage (1976) sur le mode de production des sociétés de chasseurs-cueilleurs :



« ce mode de production est caractérisé par des forces productives faiblement développées, liées à des rapports de production communautaires, de telle sorte que les rapports d'inégalités, bien qu'ils existent, sont bloqués dans leur développement et que ce sont les rapports de production communautaires qui sont déterminants » (Ouellette, 1977 : 8)

L'usage du concept de mode de production par Françoise-Romaine Ouellette est inspiré par la formulation marxiste plus « classique ». C'est-à-dire qu'elle s'intéresse surtout aux questions de forces productives (moyens techniques) et de rapports de production (les relations sociales impliquées par le mode de production). Ici, le concept n'est utilisé qu'à des fins d'analyse économique comme l'impact de la traite des fourrures sur le mode de production traditionnel et la prolétarianisation des Cris. Contrairement à Tanner, Ouellette ne fait aucune place aux phénomènes religieux dans ses analyses.

Eleanor Leacock, pionnière dans l'étude des autochtones du Québec-Labrador, a elle aussi utilisé une approche marxiste pour étudier les sociétés amérindiennes. Au début de sa carrière, on le suppose, il était plutôt mal venu d'avoir une grille d'analyse marxiste et ce n'est que plus tard que ses influences marxistes et féministes se sont manifestées plus concrètement dans ses travaux. Néanmoins, on ne retrouve pas de mention explicite du concept de mode de production dans son oeuvre. Par contre, Leacock décrit assez bien les spécificités de l'économie des autochtones et en vient malgré tout à décrire les composantes de leur mode de production en plus de s'engager dans une discussion des travaux de Engels sur *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (Leacock, 1978 : 255). Conceptuellement parlant, mode de production traditionnel et économie traditionnelle peuvent se confondre et devenir synonymes (mais n'impliquent toutefois pas la même tradition intellectuelle). Leacock peut avoir décidé de ne pas utiliser le concept de mode de production puisque cela ne modifiait pas son analyse. Finalement, il faut mentionner que le travail de Leacock a surtout permis de mettre en lumière la place des femmes au sein de sociétés amérindiennes en plein changement :

« The transmutation of production for consumption to production of commodities for exchange (...) begins to take direct control of [women's] produce out of the hands of the producers and to create new economic ties that undermine the collectivity of the joint households. Women begin to lose control of their production, and

the sexual division of labour related to their childbearing ability becomes the basis of their oppression as private dispensers of services in individual households » (Leacock, 1978 : 255)

Dans la même lignée que Leacock, on peut aussi citer les travaux de Marie-France Labrecque sur les femmes atikamekw de Wemotaci (1984). C'est d'ailleurs sous l'influence de Leacock – et dans le but de sortir les études autochtones du cliché de l'homme-chasseur et de la femme effacée – que Labrecque a entrepris ses premières recherches à Wemotaci (Laugrand, 2014). Contrairement à Leacock, Labrecque utilise directement le concept de mode de production et l'utilise même pour mobiliser certains arguments de Leacock. Par contre, elle n'en donne pas pour autant de définition. Il reste que le concept de mode de production aide Labrecque à théoriser les interactions entre mode de production capitaliste et mode de production traditionnel. Mais surtout, le concept lui permet de centrer son analyse sur les impacts du capitalisme sur le statut des femmes chez les Atikamekw. Elle montre que la mise en emploi des hommes dans la période précédant la sédentarisation a marginalisé le mode de production domestique traditionnel et ainsi dévalorisé l'apport économique et le statut des femmes atikamekw (Labrecque, 1984 : 83).

### **1.2.1.1 Synthèse**

En somme, le concept de mode de production a été utilisé dans le contexte des études autochtones pour désigner l'organisation socio-économique des peuples autochtones. Cependant, chez les auteurs qui ont utilisés le concept, il n'a été que très peu développé et rarement défini. Cette situation peut être attribuée au fait que, comme nous l'avons déjà vu, Marx et Engels, eux non plus, n'ont pas développé abondamment le concept de mode de production. L'utilisation du concept dans les travaux sur les autochtones s'est davantage inspirée des travaux d'Althusser et de Balibar mais aussi des anthropologues marxistes comme Meillassoux. On peut retenir certains points de l'approche des modes de production dans les travaux sur les autochtones :

1. On a décrit une série de modes de production associés aux autochtones. Cette série se décline en différents modes d'intégration à la traite des fourrures et au capitalisme.

L'interrelation entre les modes de production est donc un élément central de cette approche et permet d'aborder théoriquement le changement social.

2. L'approche des modes de production permet de théoriser les statuts – y compris la place des femmes - au sein des sociétés autochtones, notamment à travers la notion de reproduction.
3. L'étude de l'arrangement des procès de production – et de reproduction – au sein d'un mode de production nous permet de saisir les différents types de relations sociales dans une société autochtone.
4. Suivant l'approche de Tanner, on se rend compte que l'approche des modes de production nous permet aussi d'aborder la question des pratiques religieuses et chamaniques.

### **1.2.3 Renouveau de l'approche des modes de production**

En partant de trois observations, l'anthropologue David Graeber a formulé cinq thèses qui jettent un regard nouveau sur le concept de mode de production, le sortant ainsi des ornières d'un marxisme « strict » et lui permettant de gagner en universalité. Ses observations sont :

1. Le concept de « mode de production » a clairement manqué d'explicitation
2. Le concept de « mode de production » disparaît presque complètement si on l'abstrait du cadre de l'État
3. L'éclipse du concept de « mode de production » a eu pour effet la naturalisation du capitalisme (Graeber, 2014 : 206-210-216)

On remarquera que les deux premières observations de Graeber rappellent certaines remarques qui ont été faites plus haut sur l'utilisation du concept de mode de production (soit que le concept était resté relativement peu développé et que sa formulation s'accordait mieux à l'analyse des sociétés étatiques).

La table étant mise, nous pouvons poursuivre avec les deux premières thèses de Graeber sur l'approche des modes de production. Les trois autres thèses ne seront pas examinées ici puisqu'elles s'appliquent moins à l'objet d'études de ce présent mémoire (i.e. les sociétés autochtones du Québec-Labrador). Voici les thèses en question :

« **Thèse 1** : L'erreur fondamentale du modèle des 'modes de production' était de définir la 'production' seulement comme production des objets matériels. Toute théorie adéquate de la 'production' devrait donner une place au moins égale à la production des êtres humains et des relations sociales » (p. 223)

« **Thèse 2** : Si l'on applique l'analyse de Marx sur la valeur dans le capital à la production des êtres humains et des relations sociales, on peut plus facilement percevoir certains des mécanismes qui obscurcissent la forme de travail la plus importante qui existe dans la plupart des sociétés et les enjeux véritables de l'existence humaine, et qui permettent aux observateurs 'scientifiques' de réduire les êtres humains à des automates en compétition pour des abstractions comme la 'richesse' et le 'pouvoir' » (p. 227)

Graeber reprend ici une intuition de Marx - laissée de côté par certains tenants de l'approche des modes de production – selon laquelle les êtres humains se façonnent mutuellement. Il est important de noter que Graeber, de son propre aveu, ne fait que revitaliser les arguments des féministes matérialistes selon lesquels la théorie des modes de production devait faire plus attention aux questions de la reproduction. L'implicite, ici, est que « la forme de travail la plus importante » est le travail reproductif, c'est-à-dire le travail domestique mais aussi toutes les autres activités qui entrent dans la socialisation. Les activités du travail reproductif vont des tâches quotidiennes comme le ménage et la préparation de la nourriture jusqu'à la prise en charge des enfants, les activités de transmission des savoirs et la prise en charge des personnes malades ou vieillissantes. En suivant Graeber, on peut dire qu'un certain *type* de mode de production produira un certain *type* de personne. On pourrait croire qu'on est en présence d'un déterminisme vulgaire mais il ne faut pas oublier que, dans une société donnée, il peut y avoir plusieurs types de modes de production et que chacun de ces modes de production implique, en potentialité, un type de personne produit. Après tout, une des forces de l'approche des modes de production est de pouvoir théoriser une articulation des modes de production. Il est donc logique de poursuivre le raisonnement en soutenant que cette même articulation se répercute dans la production des personnes. Il existe un autre implicite dans la formulation de Graeber : un mode de production implique un système, une théorie de la valeur. L'articulation des modes de production d'une personne implique que cette personne évoluera dans une articulation de régimes de valeur.

Pour terminer ce bref tableau, on doit absolument aborder un autre aspect de la pensée de Graeber, soit les processus d'action. L'argument de Graeber est plus radical que la simple assertion selon laquelle les humains ont le pouvoir de se créer eux-mêmes. Ce que Graeber soutient est que les êtres humains *sont* des processus de création, mais que la création de sa propre personne est essentiellement reléguée aux autres personnes. Ce faisant, il reprend certains arguments philosophiques de Marx qui avaient été mis de côté par les marxistes des années 1960-1970. Graeber poursuit :

« Je soutiens également que tous les désirs, passions, engagements et expériences les plus intenses de la vie (...) pivotent précisément autour de ces processus de création mutuelle des êtres humains; mais les mécanismes de création de valeur ont tendance à dissimuler cela en projetant une certaine sphère supérieure, qu'elle soit celle des valeurs économiques ou celle des abstractions idéalistes. Cela est consubstantiel à la nature de la hiérarchie (Graeber, 1997) et plus la société est hiérarchisée, plus cette tendance s'affirme. Enfin, je dis que ce sont précisément ces mécanismes qui permettent aux historiens et aux chercheurs en sciences sociales de créer des simplifications aussi aberrantes de la vie et des motivations humaines. Le travail de création et de maintien en vie des personnes et des relations sociales (...) finit par être relégué, au moins tacitement, dans le domaine de la nature – cela devient une affaire de démographie ou de 'reproduction' – et la création d'objets physiques de valeur devient l'alpha et l'oméga de l'existence humaine » (p. 237-238)

Comme nous le laisse entendre cet extrait – et comme nous le verrons dans la prochaine section – l'approche des modes de production se doit d'être couplée d'une théorie de la valeur. C'est cette question qui sera abordée dans la deuxième section de ce chapitre.

#### **1.2.4 Discussion**

Avec l'avènement du postmodernisme, des critiques se sont élevées contre la perspective marxiste en anthropologie. Le principal argument de cette critique est que le marxisme est une approche née de la pensée occidentale et qu'il serait ainsi inapte à comprendre les sociétés non occidentales. Cet argument n'a pas autant de force qu'il semble en avoir l'air puisque l'on pourrait l'adresser à toutes les productions universitaires, y compris au postmodernisme. D'autant plus que certains intellectuels autochtones américains ont émis leur préférence pour l'approche des modes de production (voir Balthaser, 2014). Dans ce cas, la « politique des

identités »<sup>2</sup> nous amène dans un cul-de-sac argumentatif puisqu'elle peut servir à réfuter ou renforcer les deux positions. Il reste qu'il serait dommage de sacrifier plus d'un siècle de productions intellectuelles sous le seul prétexte que ces travaux ont été écrits par des auteurs occidentaux. L'approche des modes de production nous permet de sortir d'une certaine conception idéaliste et romantique des peuples autochtones que certains tenants de la perspective postmoderne ont pu avoir (Rose, 2016: 11). Conséquemment, l'approche des modes de production permet de bien comprendre les changements qui ont pu survenir chez les peuples autochtones suite à l'entreprise coloniale. On peut cependant comprendre certaines craintes que l'approche marxiste peut susciter : c'est-à-dire l'instrumentalisation de l'histoire et de l'expérience des peuples autochtones au profit d'un édifice théorique ou d'un projet politique. On connaît le mal qu'a pu causer le marxisme strict de l'idéologie soviétique chez les peuples d'Asie centrale et de Russie orientale. Ce danger est réel mais n'est pas seulement l'apanage du marxisme. Un exemple bien connu est l'instrumentalisation des peuples autochtones d'Amérique du Nord par Adam Smith pour naturaliser les relations marchandes dans *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (Duchesne, 2015). Cette naturalisation des rapports marchands a permis l'établissement d'une hégémonie du capitalisme mais a aussi contribué à instaurer le stéréotype de l'autochtone avaricieux ou « à l'argent ». Une approche basée sur les modes de production – si elle est faite dans un esprit d'hétérodoxie – est justement la mieux placée pour éviter les tentatives de naturalisation du capitalisme et bâtir des modèles heuristiques nous permettant de faire avancer la connaissance anthropologique (Graeber, 2014 : 238).

L'idée derrière cet examen du concept de mode de production n'est pas tant de bâtir un renouveau de l'anthropologie marxiste mais plutôt de bâtir une anthropologie économique hétérodoxe, c'est-à-dire qui s'enrichit de perspectives multiples. Mais, pour ce faire, il fallait inévitablement passer par la genèse du concept et donc par des auteurs ayant – pas tous – le marxisme comme cadre théorique principal. L'intention de cette section s'inspire de l'invitation de C.A. Gregory à faire une synthèse des concepts marxistes et des concepts « traditionnels » de l'anthropologie - comme le don, les obligations, la réciprocité, le rang, la hiérarchie, les

2 Traduction libre de l'expression anglaise *identity politics*

sphères d'échange – dans le but d'adresser une critique à la théorie des biens (Gregory, 2015 : xlvii-xlix). D'ailleurs, la conception de Marx sur la valeur et la marchandise n'est pas si éloignée de la théorie des biens, d'où l'intérêt d'en proposer une conception hétérodoxe. La théorie des biens est actuellement le paradigme dominant en sciences économiques et ce paradigme – qui se prétend applicable universellement – est loin de nous aider à comprendre le fonctionnement des sociétés non occidentales. C'est comme si le débat entre substantivistes (Polanyi, 1983; Bohannan et Bohannan, 1968) et formalistes (Herskovits, 1960; Firth et Yamey, 1964) ne s'était jamais rendu dans les départements de sciences économiques<sup>3</sup>. L'idée, ici, est d'offrir une perspective anthropologique sur l'économie qui fait une synthèse entre la pensée de Marx et les auteurs classiques de l'anthropologie, comme l'a fait Gregory (2015) avec Marx et Lévi-Strauss et Graeber (2001) avec Marx et Mauss. Cette approche est riche en potentialités. Par exemple, une des propositions de ce mémoire – nous le verrons plus tard - est que nous pouvons faire entrer les figures non humaines dans la théorie des modes de production (les non-humains pouvant eux aussi participer à la production des personnes au sein d'une société). L'important est de garder en tête que les phénomènes économiques ne sont pas des déterminants absolus - comme un marxisme strict pourrait le soutenir – et que les interrelations entre les sphères sociales sont multiples et complexes. Mauss ne disait-il pas que « C'est en considérant le tout ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui » (2013 : 275) ?

### 1.2.5 Synthèse

1. Si l'approche des modes de production s'est longtemps consacrée à l'étude de la production de la vie matérielle et sociale, elle a aussi été utilisée pour analyser les phénomènes de reproduction de la vie matérielle et sociale.

3 Les tenants de l'approche formalistes soutiennent que la problématique de départ des économistes néoclassiques (i.e. les humains ont des besoins infinis et des ressources limitées pour les accomplir, l'étude de l'économie passe donc par l'étude des choix rationnels) est applicable universellement pour autant qu'on modifie adéquatement certain paramètres de la théorie néoclassique. Les substantivistes, quant à eux, soutiennent qu'il faut aborder l'économie par la notion de subsistance : l'économie étant le fait d'assurer sa subsistance en médiation avec son environnement naturel et social.

2. L'approche des modes de production est particulièrement féconde pour analyser les interrelations entre plusieurs modes de production et nous permet d'aborder la question du changement en plus d'éviter de naturaliser le capitalisme.
3. En mettant l'accent sur la « production des personnes » - et que l'on considère les personnes comme des processus de création - on peut encore plus facilement faire entrer les questions d'idéologie et de reproduction sociale tout en gardant un modèle dynamique basé sur l'action.
4. Joindre l'approche des modes de production aux concepts traditionnels de l'anthropologie économique nous permet de créer un modèle hétérodoxe qui peut s'appliquer universellement.
5. Si l'on veut utiliser de façon efficiente l'approche des modes de production, il faut y joindre une théorie de la valeur.

## **1.2 Le concept de valeur**

### **1.2.1 Trois conceptions du terme « valeur »**

Le terme « valeur » a plusieurs champs de signification. Dans le livre *Toward an Anthropological Theory of Value* (2001), David Graeber délimite trois domaines d'utilisation du concept de « valeur » : la valeur économique, les valeurs sociologiques et la valeur linguistique. Cette section est largement inspirée du travail de Graeber et propose une synthèse de son raisonnement. En effet, il est nécessaire de passer par une revue rapide des trois domaines d'utilisation du concept de « valeur » pour rendre compte de la portée des arguments propre à Graeber. Les trois approches du concept de « valeur » seront examinées de façon à exposer leur rapport et leur intérêt pour l'anthropologie. Mais aussi, il est important d'examiner ces trois conceptions afin d'éviter une confusion sur le sens que l'on attribue au concept de « valeur ».

#### **1.2.1.2 Les valeurs sociologiques**

Par « valeurs sociologiques », Graeber désigne les « conceptions of what is ultimately good, proper, or desirable in human life » (2001 : 1). Cette définition du concept de « valeur » est la plus générale et la moins définie. En effet, lorsqu'on parle des « valeurs » d'un groupe en



particulier, cette notion peut englober des concepts aussi larges que le respect, l'honneur, la politesse, etc. Graeber attire notre attention sur l'anthropologue américain Clyde Kluckhohn qui a voulu redéfinir l'anthropologie comme l'étude comparative des valeurs. Pour ce dernier, les valeurs sont des conceptions de ce qui est désirable, de ce qui peut influencer les gens lorsqu'ils prennent des décisions (Kluckhohn, 1951 : 395). L'étude des valeurs se dévoile ici comme étant l'étude du « projet moral » d'une société donnée : « Values, then, are ideas if not necessarily about the meaning of life, then at least about what one could justifiably want from it » (Graeber, 2001 : 3). La deuxième partie de cette définition est assez intéressante. Elle implique que l'étude des valeurs peut nous apprendre quelque chose sur la mise en relation au monde d'une société donnée : « "assumptions about the ends and purposes of human existence," the nature of knowledge, "what human beings have a right to expect from each other and the gods, about what constitutes fulfillment and frustration" (Kluckhohn, 1949 : 358-359) » (Graeber, 2001 : 4). La perspective proposée par Kluckhohn n'a pas donné de suite en anthropologie. Ce n'est qu'à partir des années 1960 que la discipline s'est à nouveau intéressée aux questions de valeurs, en prenant toutefois deux directions différentes : l'économie et la linguistique.

### **1.2.1.2 La valeur économique**

Le concept de « valeur » dans les travaux en économie est utilisé pour comprendre « the degree to which objects are desired, particularly, as measured by how much others are willing to give up to get them » (Graeber, 2001 : 1-2). Cet accent sur les objets n'était pas la préoccupation première dans les débuts de la discipline économique. Ce sont les physiocrates français qui ont été les premiers à instaurer l'économie politique comme discipline à part et qui ont posé l'économie comme sphère autonome ayant son propre « ordre naturel » (Quesnay, 1969). Bien que des philosophes aient examiné la question de la valeur (Locke, 1690), ce n'est qu'avec Adam Smith que la science économique se dota d'une véritable théorie de la valeur. Smith soutenait que « le *travail* est (...) la mesure réelle de la *valeur échangeable* de toute marchandise » (1991 : 99). Smith ici parle de « mesure réelle » parce qu'il conçoit également d'autres façons d'évaluer la valeur selon le contexte, soit la valeur d'échange et la valeur d'usage. Ensuite, David Ricardo, qui a poursuivi l'oeuvre de Smith, affirme que « Les choses,

une fois qu'elles sont reconnues utiles par elles-mêmes, tirent leur valeur échangeable de deux sources, de leur rareté, et de la quantité de travail nécessaire pour les acquérir » (1970 : 14).

La théorie de la valeur de Marx a été inspirée par la théorie de la valeur-travail de Smith et Ricardo. Par contre, bien qu'il reste dans un paradigme similaire, Marx se distingue de ses prédécesseurs en apportant divers arguments de nature philosophique à la théorie de la valeur-travail. Prenons ce point de départ : « Dans leur simple appareil de choses sortant des entrailles de la terre, l'or et l'argent sont en même temps l'incarnation immédiate de tout travail humain. D'où la magie de l'argent. (...) L'énigme du fétiche argent n'est donc que celle du fétiche marchandise, devenu visible, crevant les yeux » (Marx, 2014 : 106). Pour Marx, un phénomène crucial a été négligé par Smith et Ricardo. C'est ce qu'il appelle le fétichisme de la marchandise, soit le fait que la valeur d'un objet découle du temps de travail socialement nécessaire pour le produire mais que ce lien entre valeur et travail est occulté lorsque l'objet est acheté ou vendu sur le marché, comme si la valeur d'un objet se dévoilait naturellement en raison de ses qualités (i.e. de sa valeur d'usage). Cette définition laisse entrevoir que l'essence de valeur est le travail humain, et plus précisément le « temps de travail socialement nécessaire ». La nuance est importante puisqu'en parlant de « temps de travail socialement nécessaire », Marx situe le travail dans un système social : il « est le temps de travail qu'il faut pour faire apparaître une valeur d'usage quelconque dans les conditions de production normales d'une société donnée et avec le degré social moyen d'habileté et d'intensité du travail » (2014 : 44). Pour Marx, le travail est sanctionné socialement.

La théorie de la valeur-travail n'a pas été tellement mobilisée par les anthropologues. D'ailleurs Marx utilisait ce concept pour comprendre le capitalisme et ne l'a pas généralisé à d'autres types de sociétés. Malinowski, un des fondateurs de l'anthropologie économique, voit bien lui aussi que le cadre d'analyse de la valeur-travail et le paradigme utilitariste qui y est associé - n'est pas adapté pour expliquer la vie économique sur les îles Trobriand :

« Dans le jardinage, par exemple, les indigènes produisent beaucoup plus qu'il n'est vraiment nécessaire (...) Tout cela est, dans une certaine mesure, requis pour que les plantes arrivent en de bonnes conditions à maturité, mais il n'est pas douteux que les indigènes poussent la conscience professionnelle bien au-delà de

l'indispensable. L'élément non utilitaire de leur travail apparaît encore mieux dans les diverses tâches qu'ils accomplissent à des fins uniquement esthétiques, pour se conformer aux rites magiques et aux usages de la tribu (...) le jardinier ne tire aucun bénéfice personnel, au sens utilitaire, de sa récolte, mais la qualité et la quantité de sa production lui valent des éloges et une réputation qui lui sont décernés d'une manière directe et solennelle » (1989 :116 et 118).

Malinowski reste tout de même un homme de son époque, au sens où son vocabulaire et sa pensée sont imprégnés des écrits classiques en économie. Son travail sur la *kula* reste quand même un ouvrage fondateur puisqu'il a réussi à décrire et analyser une rationalité économique différente de celle qu'on a associé au capitalisme. Certains anthropologues qu'on a appelés « formalistes » ont soutenu que les outils théoriques de la science économique pouvaient être utilisés pour étudier les sociétés « sans marché ». Aujourd'hui, cette perspective a perdu son importance et on considère que ce sont les « substantivistes » qui ont remporté ce débat<sup>4</sup>. Néanmoins, on peut toujours déceler une certaine forme de formalisme dans certains travaux de la tradition post-structurale. C'est notamment le cas de Bourdieu avec sa théorie des champs et du capital social. Ce dernier soutient que l'on peut séparer l'univers social en différents champs et qu'à l'intérieur de chaque champ se déroule une compétition pour l'acquisition du capital social associé au champ en question (Bourdieu, 1984; Bourdieu, 2015). Cette théorie nous permet d'avoir un regard complexe sur la société mais n'est pas tellement éloignée du paradigme explicatif de l'optimisation et de la rationalisation qu'on a associées au formalisme. David Graeber souligne d'ailleurs que le débat entre substantivistes et formalistes ne s'est pas totalement résorbé : « Those who start by looking at society as a whole are left, like the Substantivists, trying to explain how people are motivated to reproduce society (; those who start by looking at individual desires end up, like the Formalists, unable to explain why people choose to maximize some things and not others (or otherwise to account for questions of meaning) » (2001 : 12). Il faut également signaler que cette dichotomie entre « formalisme » et « substantivisme » s'établit parallèlement à un autre débat qui traverse les sciences sociales, soit l'opposition entre « individualisme méthodologique » et « holisme méthodologique ».

4 Rappelons que les substantivistes soutenaient qu'il faut aborder l'économie par la notion de subsistance : l'économie étant le fait d'assurer sa subsistance en médiation avec son environnement naturel et social.

### 1.2.1.3 La valeur linguistique

Toujours selon le découpage de Graeber (2001:2), la valeur linguistique réfère à la conception saussurienne de la valeur qui est comprise comme une distinction significative :

« l'arbitraire du signe nous fait mieux comprendre pourquoi le fait social peut seul créer un système linguistique. La collectivité est nécessaire pour établir des valeurs dont l'unique raison d'être est dans l'usage et le consentement général; l'individu à lui seul est incapable d'en fixer aucune (...) Quand on parle de la valeur d'un mot, on pense généralement et avant tout à la propriété qu'il a de représenter une idée, et c'est là en effet un des aspects de la valeur linguistique (...) Tout ce qui précède revient à dire que dans la langue il n'y a que des différences » (Saussure, 2005 : 157-158-166)

Cette conception de « différence significative » a mené à l'émergence du structuralisme (qui postulait, doit-on le rappeler, que les systèmes de significations sont organisés autour des mêmes principes que le langage). Selon la pensée structuraliste, la notion de système implique que rien ne peut être analysé en isolement complet. Un objet doit être compris selon sa « différence significative » qui donnée par la place qu'il occupe au sein d'un système comprenant une plusieurs objets. Dans un livre de 1976, Sahlins utilise le concept de « différence significative » pour analyser des phénomènes économiques. Graeber explique :

« Hence Marshall Sahlins (former Substantivist, newfound Structuralist) concluded his famous analysis of the Western clothing system in *Culture and Practical Reasons* (1976b) by suggesting that one could only understand economic value, too, as the product of meaningful distinctions. To understand why people want to buy things, he said, we have to understand the place that thing has in a larger code of meaning. (...) So, value in each sense is ultimately the same, just as the Formalists were often forced to admit. **Things are meaningful because they are important. Things are important because they are meaningful** » (Graeber, 2001 : 14-15).

Cependant, l'approche de Sahlins ne nous permet pas de comprendre totalement les manifestations économiques de la valeur : « This is also precisely what makes money unique – that it can indicate exactly how much more one is worth than the other – and precisely what Saussurean models cannot account for » (Graeber, 2011 : 15). Selon Graeber, la démarche structuraliste peut être très utile pour comprendre comment différentes cultures conçoivent la nature de l'univers mais, au contraire, elle permet mal de comprendre ce qui fait que dans une

culture on conçoit une chose comme étant « meilleure » qu'une autre. Bref, pour Graeber, le structuralisme a de la difficulté à passer de la compréhension de la « contemplation passive du monde » à la compréhension de la « participation active au monde » (2001 :16).

#### **1.2.1.4 Discussion et synthèse**

Ces trois approches de la valeur, bien que différentes, ne sont pas totalement incompatibles. David Graeber a d'ailleurs mis le doigt sur le dénominateur commun de ces trois approches : « For all, however, the ultimate point was the same : to delineate some kind of logically coherent system, which meant moving away from individual action – and, in doing so, left the empty space into which economic theories were always trying to crawl » (2001 : 21). Chacune des trois approches tente à sa manière – ou nous permet d'envisager - de jeter un pont entre les théories davantage axées sur l'agentivité et celle axées sur les structures sociales. Pour ce faire, Graeber nous invite à passer de l'étude des significations à l'étude des désirs (2001 : 21). Cette approche cherche à se détacher de certaines présuppositions économicistes de l'étude de la valeur (ces *a priori* étant l'optimisation des ressources, la compétitivité, la dominance de l'intérêt personnel, etc.). Graeber ne nie pas que ces processus ont cours dans beaucoup de relations sociales. Il cherche plutôt à questionner le fait que l'intérêt personnel soit posé comme une réalité objective unique et immuable : « There is no area of human life, anywhere, where one cannot find self-interested calculation. But neither is there anywhere one cannot find kindness or adherence to idealistic principles : the point is why one, and not the other, is posed as 'objective reality' » (2001 : 29). L'enjeu implicite derrière ce questionnement concerne la définition même de la nature humaine : l'humain est-il foncièrement égoïste ou plutôt altruiste? La réponse se situe assurément quelque part entre les deux mais il est nécessaire de s'objecter devant une conception trop égoïste de la nature humaine étant donné la surreprésentation de cet *a priori* au sein des sciences sociales (et particulièrement au sein de la discipline économique).

Pour conclure, voici quelques points à retenir de ce bref exposé sur les différentes approches sur la valeur :

1. L'approche linguistique/structuraliste de la valeur nous indique que l'on ne peut pas comprendre un objet isolé: il faut s'attarder à sa « différence significative » au sein d'un système d'objets;
2. La théorie de la valeur économique cherche à comprendre ce qui fait qu'un objet (ou une action) est considéré comme plus désirable;
3. L'approche sociologique de la valeur désigne le projet moral d'une société, sa conception de ce qui est bon et souhaitable.

### **1.2.2 Vers une théorie anthropologique de la valeur : la contribution de David Graeber et de Terence Turner**

Cette section est dédiée à définir quatre phénomènes associés à la valeur : les régimes de valeurs, la production de valeur, la réalisation de la valeur et la médiatisation de la valeur. Avant de plonger dans l'analyse de ces concepts, il faut d'abord expliciter certains éléments implicites à ces quatre phénomènes : le pont entre agentivité et structures sociales, la redéfinition du travail et la question du temps de travail socialement nécessaire.

Le but d'une théorie de la valeur est de faire un pont entre l'agentivité des personnes et les structures sociales dans lesquelles elles naviguent. En examinant les arguments de Graeber, on se rend compte que les sciences sociales tendent à objectifier ce qu'on appelle la « société ». En tant que tel, il n'existe pas d'objet que l'on peut appeler « société ». Il s'agit plutôt du processus à travers lequel activités humaines sont coordonnées et, dans ce contexte, la valeur est la façon dont les personnes attribuent un sens aux activités qu'ils mettent en œuvre au sein de ce processus (Graeber, 2011 : 76). Lorsque l'on parle de valeur, on doit aussi parler de reconnaissance et de comparaison : les personnes ne sont pas isolées et l'étendue des personnes pouvant reconnaître la valeur de leurs actions représente ce qu'est la « société » pour eux. Néanmoins, plusieurs formes de valeurs peuvent coexister au sein d'une culture ou d'une société. Pour les besoins de ce mémoire, on considèrera qu'une culture consiste en un système de valeurs dans lequel coexistent plusieurs « régimes » de valeur. Nous définirons ce concept dans quelques instants.

Dans un autre ordre, l'approche de Graeber sur la valeur implique une redéfinition du concept de travail. Cette question avait déjà été effleurée dans la dernière section sur les modes de production. En effet, tous les phénomènes de production, de réalisation, d'échange et de consommation mais aussi tous les phénomènes de maintien et de création de relations sociales nécessitent de l'énergie humaine (du temps, des efforts, de l'intelligence, de l'intérêt, etc.). Graeber nous dit que si l'on pose la valeur comme étant la distribution relative de cette « énergie humaine », nous pouvons avoir un dénominateur commun (2001 : 45-46). On est en présence ici d'une théorie qui pourrait ressembler à la théorie de la valeur-travail. Cependant, il faut comprendre que cette « énergie humaine », ce « pouvoir créatif », n'est pas exactement ce que l'on entend par travail. L'intérêt ici de parler de « pouvoir créatif » - au lieu de parler de travail - tient à ce que le « pouvoir créatif » des humains est universel mais se traduit en différentes formes socialement reconnues dépendamment du système socioculturel dans lequel on se situe. L'importance accordée à une action de « pouvoir créatif » ne sera pas la même d'un système socioculturel à l'autre puisque chacun d'eux conçoit et sanctionne différemment les diverses formes de « pouvoir créatif » en fonction du système de valeurs qui lui est propre. Le processus est « social », mais aussi ancré dans les capacités inhérentes à la nature humaine (2001 : 47).

Cette redéfinition complète de la notion de « travail » amène aussi une redéfinition du concept de « temps de travail socialement nécessaire » (TTSN). Première remarque : le concept de TTSN est un produit direct du capitalisme et son application a été pensée dans un contexte où le travail est évalué en fonction d'une certaine conception du temps. Deuxième remarque : ce qui est important de retenir avec le concept de TTSN est la sanction sociale. Il devient ainsi particulièrement intéressant de revisiter ce concept de Marx puisqu'il nous permet d'analyser la conception de l'espace-temps selon différents systèmes socioculturels. Le meilleur exemple de cette redéfinition du concept de TTSN provient de Terence Turner (1979a; 2003). Ce dernier soutient que chez les Kayapo, puisque le mode de production est essentiellement un mode de production de personne, le TTSN correspond au cycle de vie Kayapo et des statuts associés, soit grosso modo l'enfance, la puberté, l'âge adulte, le mariage et l'aïnesse. En gardant en tête l'idée de sanction sociale associée au TTSN on voit apparaître toute la question des statuts et des rituels associés à l'accession à ces statuts. Bref, il est important de garder en tête que le

« pouvoir créatif » et le TTSN sont sanctionnés socialement et se doivent ainsi de faire l'objet d'une analyse propre à chaque contexte ethnographique.

### **1.2.2.1 Systèmes et régimes de valeurs**

Une culture peut être considérée comme un système de valeurs. L'étendue d'un système socioculturel représente « l'audience » qu'une personne peut espérer pouvoir impressionner par ses actions créatives. Mais, pour l'analyste, nous dit Graeber, le système socioculturel en question est constitué des actions qui ont été faites pour permettre à la personne d'impressionner son auditoire, c'est-à-dire des actions mises en œuvre pour produire la valeur réalisée par la personne (2001 : 78). Pour comprendre le fonctionnement d'un système de valeurs, il faut examiner ce qui peut – et qui ne peut pas – être mesuré ou comparé en son sein (i.e. quelles actions impressionneront ou n'impressionneront pas « l'auditoire ») (2001 : 224). Il est important de garder en tête qu'un système de valeurs peut consister en un assemblage de différents régimes de valeur. De cette façon, il est possible que différents systèmes de valeurs se chevauchent ou aient des vases communicants s'ils possèdent des régimes de valeurs en commun. Si ce chevauchement n'était pas possible, cela amoindrirait grandement la possibilité de communication interculturelle.

Si le système de valeurs est un assemblage de régimes de valeur, alors comment peut-on circonscrire chaque régime de valeur? Les écrits de Graeber et de Turner ne sont pas très éloquents à ce sujet, à part peut-être l'importance qu'accordent les deux auteurs « of taking each ethnographic case in its own terms as a basis for analyzing the manifold variations of form and content of sociocultural systems of productive activity » (Turner, 2008 : 45). À mon avis, le concept de mode de production semble une bon point de départ pour aborder la question des régimes de valeur. En effet, il semble adéquat de dire que les modes de production impliquent et engendrent des régimes de valeurs. C'est l'étude des modes de production qui permettra à l'analyste de définir et de circonscrire les différents régimes de valeurs d'un système socioculturel donné.



### **1.2.2.2 Production**

Nous l'avons vu dans la première section de chapitre : la production ne concerne pas seulement les objets matériels, elle concerne aussi les personnes, les relations sociales, la vie symbolique, etc. Il en va de même pour la valeur : la valeur doit être produite et l'étude de sa production passe par l'analyse des modes de production. Turner explique : « The production of social value is an integral aspect of the activities that produce and reproduce the social relations of production, and as such become the schemas of social consciousness of those relations and their products » (2008 : 51). Le pouvoir créatif que l'on déploie lors du procès de production se transpose dans « l'objet » de notre production que ce soit une marchandise, un don, une personne, une relation sociale, etc. L'objet dans lequel le pouvoir créatif est déployé constitue le médium de la valeur au sens où c'est à travers ledit objet que la valeur est médiatisée. Encore une fois, il est important de garder en tête qu'il faut prendre chaque contexte ethnographique selon ses propres termes : le type de valeur produite ne sera pas le même d'un système socioculturel à l'autre. Pour prendre un exemple un peu plus concret, voici ce que dit Turner sur la production de valeur chez les Kayapo : « The main category of social value ("power" and "beauty" among the Kayapo) are produced and objectified as aspects of the identities of social persons that are the main products of this process » (2003 : 11).

### **1.2.2.3 Médiatisation**

La valeur, une fois produite, doit être médiatisée pour assurer sa circulation. David Graeber (2001 : 75-76) s'est inspiré du travail de Terence Turner pour dresser une liste de critères qui définissent les caractéristiques d'un « médium concret de circulation de la valeur ». Premièrement, ces médiums sont des mesures de la valeur au sens où ils permettent d'évaluer le degré de potentialité du type de valeur véhiculé (que ce soit la dominance, l'honneur, le prestige, la beauté, etc.). Pour ce faire, trois procédés d'évaluation sont possibles : la présence/absence (Turner, 1987 : 28), le classement par rang (Gregory, 2015 : 46) et la proportionnalité (comme pour la monnaie). Graeber soutient que ce qui est évalué par ces médiums de valeur est l'importance du pouvoir créatif requis pour produire le médium de valeur en lui-même (2001 : 75). Deuxièmement, ces médiums de valeur ont une forme concrète : ils sont des moyens matériels par lesquels la valeur peut être réalisée. Ils doivent

ainsi être perceptibles par un audience large ou permettre de se traduire en quelque chose qui peut l'être. Par exemple, une performance publique (un chant, un rite, etc.) peut être considérée comme médium de valeur. Troisièmement, selon Turner (1979b : 31-34) un médium de valeur finit presque inévitablement par être perçu comme une fin en lui-même. En effet, ils tendent à ne pas être perçus comme des outils permettant de mesurer ou de porter de la valeur mais plutôt comme des incorporations de la valeur en eux-mêmes, voire comme l'origine de la valeur. Ce dernier argument est en fait une reprise directe du concept de fétichisme de la marchandise de Marx. Graeber souligne d'ailleurs que ce dernier argument est le plus crucial parce que « this is what finally points the way towards reconciling social structure and individual desire, which is precisely what a value theory was *supposed* to do. » (2001 : 76). Enfin, les médiums de valeur définissent quelles activités comptent comme étant réellement productives. En ce sens, ils sont une forme de sanction sociale (Turner, 2008 : 48).

#### **1.2.2.4 Réalisation**

La valeur, une fois produite et médiatisée, n'est pas donnée comme telle : elle se doit d'être réalisée pour avoir un effet. Si on prend un médium de valeur, la valeur n'y est présente qu'en potentialité. En prenant l'exemple de la marchandise, cette dernière n'exprime qu'une potentialité de valeur et ce n'est qu'en échangeant la marchandise contre de la monnaie que la valeur de la marchandise passe de potentialité à réalité (d'où l'idée de réalisation). Il existe différentes modalités de réalisation de la valeur et il est du devoir de l'analyste de les découvrir au sein du contexte ethnographique qui lui est donné. Graeber mentionne qu'il est important de s'intéresser aux endroits et aux contextes où la valeur se réalise. Reprenant un exemple de Turner, Graeber nous dit que : « Social values may be mainly produced in the domestic sphere, but it is realized by becoming absorbed into personal identities in the public, communal sphere, accessible to everyone » (2001 : 78). D'autre part, Turner tourne notre regard vers d'autres types de modalités de réalisation de la valeur : « products realize their embodied values through circulation and consumption (which may involve public recognition in the case of performances or artistic production and may or may not involve exchange), where they become directly compared with other products and their embodied values, and at the same time pragmatically integrated into the social system of production as a whole » (Turner, 2008 : 50).

### 1.2.2.5 Discussion et synthèse

Cette section sur les concepts associés à la valeur va guider l'analyse présentée dans ce mémoire. Ces concepts nous permettent de définir différents niveaux de manifestations de valeur mais aussi d'analyser les interactions entre différents régimes de valeur. Voici un petit récapitulatif de ce qui a été exposé :

1. Régime : désigne le type de valeur produit au sein d'un mode de production;
2. Production : le procès par lequel de l'énergie créative est déployée dans le but de créer de la valeur;
3. Médiatisation : désigne le médium matériel qui porte un potentiel de valeur;
4. Réalisation : la façon dont la valeur passe de potentialité à réalité.

Pour conclure cette section, il est approprié d'expliquer l'importance d'étudier le phénomène de valeur. Turner et Graeber s'entendent pour dire que la lutte pour la définition de la valeur est au fondement même de la politique, de la liberté et du sens que l'on accorde à la vie : « The ultimate stakes of politics, according to Turner, is not even the struggle to appropriate values ; it is the struggle to establish what value *is* (Turner 1978 ; 1979b ; see Myers and Brenneis 1991 : 4-5). Similarly, the ultimate freedom is not the freedom to create or accumulate value, but the freedom to decide (collectively or individually) what is that makes life worth living. In the end, then, politics is about the meaning of life » (2001 : 88).

## 1.3 Remarques sur la notion de personne

Avant de passer à l'analyse de la société innue, il convient de faire quelques remarques sur la notion de personne. Dans ce mémoire, le concept de personne sera utilisé de façon systématique. Cet usage est motivé et est loin d'être anodin car l'usage de cette notion n'a pas les mêmes implications que d'autres termes que l'on pourrait penser similaires (comme les notions d'individu, d'agent, d'acteur, etc.). Lorsque Graeber parle de production des personnes, son usage de la notion de personne s'inscrit dans une tradition intellectuelle qui se distingue des autres concepts énumérés précédemment. Marcel Mauss démontre bien les multiples implications de cette notion dans *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de « moi »*. En effet, Mauss nous indique différentes ramifications du concept

(métaphysique, morale, juridique, religieuse, etc.) mais aussi différentes manifestations (personne, personnage, nom, individu, personne morale, etc.) en concluant que la notion de personne est « une forme fondamentale de la pensée et de l'action » (2013 :362).

Parler de personne implique de la situer dans un système de relations sociales. Ce même système façonne la personne et forge en elle un ensemble de potentialités lui permettant d'acquérir progressivement une personnalité sociale distincte. C'est ce qu'on entend par production de personnes. Cette façon de mobiliser le concept se situe dans une volonté déjà nommée de distinguer ce travail de l'individualisme méthodologique, associé aux sciences économiques et au courant formaliste en anthropologie économique. D'autre part, comme il a déjà été mentionné plus haut, un mode de production donné devrait en principe produire un type de personne donné. Lorsqu'on s'attarde à l'articulation des modes de production dans une société donnée, on peut dire que chaque mode de production engendre un type de personne ou, pour le formuler différemment, forge une série d'ensembles de potentialités au sein de la personne. Cette série d'ensembles de potentialités devrait normalement suivre l'articulation des modes de production. À ce point-ci, l'idée de personne multiple de Marilyn Strathern devient intéressante. En analysant la logique du don et les dynamiques de genre en Mélanésie, Strathern en est venue à proposer le concept de personne multiple : « the multiple person produced as the object of multiple relationships (markedly but not exclusively from the duo of sexed parents). In being multiple it is also partible, an entity that can dispose of parts in relation to others » (1988 : 185). Dans le contexte de l'échange *kula*, Strathern dira que « Internal relations between parts of persons as well as external relations between persons are gendered, and separation is not simply a question of men taking themselves off in their canoes and leaving the women behind. They have to establish the gender identity of their activity and of the parts with which they do indeed intend to transact, and that involves transforming the meaning of their own previous actions » (1988 : 193).

Cette approche proposée par Strathern a attiré l'attention de David Graeber et ce dernier fait un pont entre la notion de personne multiple et sa théorie de la valeur :

« this would mean we are many different things, since different people are likely to have very different impressions of us, or see us

differently in different contexts. But that is precisely what Strathern *is* arguing. Her most famous concept, in fact, is the "partible" or "multiple" person. People have all sorts of potential identities, which most of the time exist only as a set of hidden possibilities. What happens in any given social situation is that another person fixes on one of these and thus "makes it visible". (...) It is at this point that a theory of value comes in : because Strathern uses the phrase "making visible" and "giving value" more or less interchangeably » (Graeber, 2001 : 39-40).

L'idée de personne multiple sera mobilisée afin de montrer comment les différents modes de production à *Unamen Shipu* ne sont pas seulement des stratégies de subsistance mais aussi des modes d'être et d'agir qui forment l'identité de la personne de façon contextuelle mais aussi permanente.

## Chapitre 2 Mise en contexte : les Innus d'Unamen Shipu

Les Innus d'Unamen Shipu s'identifient comme *Mamit Innuat* (i.e. les Innus de l'Est). *Mamit Innuat* désigne les communautés innues à l'est de Sept-Îles, soit celles de *Ekuanitshit*, *Nutashkuan*, *Unamen Shipu* et *Pakua Shipi*. Ces quatre communautés parlent, à quelques différences près, le même dialecte de la langue innue (qui est caractérisé par l'usage du 'n') (Drapeau, 2014 : 6). Les *Mamit Innuat* se sont regroupés en un conseil tribal, ce qui leur permet d'agir, jusqu'à un certain point<sup>5</sup>, comme un bloc politique. Les populations innues de l'est de la péninsule Québec-Labrador ont entretenu historiquement des liens matrimoniaux très forts. C'est pourquoi, pour décrire la trajectoire historique des Innus de Unamen shipu, il sera possible de mobiliser des exemples provenant des autres communautés de *Mamit* mais aussi des Innus de *Sheshatshit*, au Labrador. L'objectif de cette section sera de rendre compte de la série de changements qui a marqué la trajectoire historique des *unamenshipiunnuat* (i.e. les Innus de Unamen Shipu). Pour ce faire, je propose un découpage en trois modes de production : le mode de production « traditionnel », le mode de production associé à la traite des fourrures et le mode de production capitaliste. Il faut rappeler que cette série de modes de production ne doit pas être vue comme un schéma évolutionniste mais comme une articulation. En divisant l'économie innue en trois modes de production, on peut analyser les modalités d'émergence de chacun d'eux et voir comment ils ont interagi d'hier à aujourd'hui. En effet, les modalités de ces trois modes de production sont toujours présentes chez les *unamenshipiunnuat* et conservent toute leur actualité. Pour bâtir le présent chapitre, je me suis basé sur la littérature anthropologique sur les Innus et sur d'autres peuples autochtones ayant une réalité assez similaire pour pouvoir faire des parallèles. Les récits de vie publiés et le matériel ethnographique que j'ai récoltés lors de mon terrain seront aussi mobilisés. Par contre, pour des contraintes reliées au temps, je n'ai pas pu examiner de sources historiques directes comme les archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson ou des missionnaires Oblats. Le modèle que je propose a plutôt une valeur heuristique au sens où il me permet de formuler des

5 Par exemple, en ce qui a trait aux négociations territoriales, la communauté de Nutashkuan s'est alliée au Regroupement Petapan (Mashteuiatsh et Essipit) et pourrait signer une entente avec le gouvernement dans les années à venir. Du côté du conseil tribal *Mamit Innuat*, les négociations sont au point mort depuis presque 10 ans.

hypothèses qui pourront être validées ultérieurement à la lumière des sources historiques et d'une autre enquête ethnographique.

## **2.1 Le mode de production traditionnel**

Cette section sur le mode de production traditionnel a pour objectif principal de démontrer que ce mode de production en est un de production de personne. J'avance l'idée – en me basant fortement sur les travaux de José Mailhot (1993) – que les Innus n'avaient peut-être pas traditionnellement une conscience territoriale *pour soi* comme on peut l'observer chez eux aujourd'hui. Ce type de conscience territoriale s'est probablement développée au fil des bouleversements qu'ont connus les Innus depuis la période du contact. Il en sera question dans les autres sections de ce chapitre. Suivant Mailhot, la parenté serait le facteur déterminant de la mobilité territoriale, à un tel point que les rapports de parenté éclipsaient le rapport au territoire. Comme on le verra, cet argument s'agence bien avec l'idée selon laquelle le mode de production « traditionnel » des Innus en était un de production de personnes. Par contre, il est difficile de dater la période couverte par ce mode de production. D'ailleurs, cela ne semble pas pertinent de le faire non plus étant donné que plusieurs modalités de ce mode de production sont toujours présentes dans les communautés innues d'aujourd'hui. Le découpage proposé est davantage conceptuel qu'historique. Néanmoins, on peut affirmer que les modalités de ce mode de production « traditionnel » devraient être constituées d'éléments précolombiens contrairement aux éléments nouveaux apportés par les modes de production qui seront décrits subséquemment.

### **2.1.1 Organisation et mobilité**

Les Innus d'Unamen Shipu – ainsi que les autres Innus du Québec-Labrador - ont traditionnellement été des peuples nomades chasseurs-cueilleurs. On ne possède que très peu de témoignages décrivant leur mode de vie à l'époque du contact. L'isolement historique et





l'éloignement de ce groupe expliquent cet état de fait. Contrairement aux Innus du Sud-Ouest, les *Mamit Innuat* basaient une grande partie de leur subsistance sur le caribou forestier et le caribou migrateur. Cet aspect de leur vie économique a fait en sorte que l'institution des territoires de chasse familiaux n'était pas présente, ou sinon très marginale (Speck, 1931: 576-577; Speck et Eiseley, 1942 : 237; Leacock, 1974). Durant la plus longue partie de l'année, les Innus vivaient en groupes de chasse multifamiliaux. Les contacts avec d'autres groupes de chasse étaient possibles avec les groupes avoisinants ainsi qu'au moment de la montée et de la descente (Bouchard, 1982; Dominique, 1989). Des rassemblements communautaires avaient aussi lieu l'été près des postes de traite et à la mission de Musquaro (Gagnon, 2003; Dominique, 1989) ainsi qu'à la fête de Noël au poste de traite de *Sheshatshit* (Jauvin, 1988; Dominique, 1989). Ces rassemblements étaient l'occasion de tisser des liens avec des groupes de chasse des bandes de tout l'est de la péninsule Québec-Labrador qui entraînaient des changements dans la composition des groupes de chasse :

« Vers la fin de juin et le début de juillet, on se dirige vers Musquaro afin de se confesser, de communier, de se marier, de faire baptiser les nouveau-nés et occasionnellement d'être confirmés. Cette mission catholique permet aux Montagnais de Saint-Augustin et de La Romaine de rencontrer ceux de Natashquan. Parfois, certains d'entre eux invitent des parents et des amis à aller chasser avec eux à l'intérieur des terres, leur permettant ainsi de fréquenter et de connaître d'autres lieux du territoire » (Dominique, 1989 : 172)

L'anthropologue Speck a proposé une cartographie des bandes de tout le Québec-Labrador et soutenait par le fait même que la bande de « La Romaine » constituait une seule et même unité (1931 : 565). Or, cette proposition ne semble pas exacte. Speck n'a jamais mis les pieds à La Romaine et se basait ainsi sur des informateurs innus provenant d'autres groupes et probablement aussi sur des informateurs non autochtones. Speck utilisait, selon les cas, l'affiliation à un poste de traite ou l'utilisation d'un certain cours d'eau pour délimiter les bandes. La réalité semble plus complexe : chez les *Mamit Innuat*, la « mobilité des chasseurs entre les établissements de la Compagnie [de la Baie-d'Hudson] était grande. Les mêmes noms (...) se retrouvaient à plus d'un comptoir. D'ailleurs, les postes et les avant-postes ouvraient et fermaient à répétition » (Frenette, 1989 : 45). D'autre part, du point de vue innu, l'identification à un réseau hydrographique semble être préférée à l'affiliation à un poste de traite (Mailhot et Vincent, 1979). Rémi Savard, lors de son passage dans la jeune communauté

de *Unamen Shipu* à la fin des années 1960, constatait que la communauté était constituée de deux groupes : les Bellefleur de la rivière *Unamen* et les Mark de la rivière *Kuekuatsheu* (1975 : 58). D'ailleurs, ces deux rivières ont eu chacune un poste de traite à un moment ou un autre (Gagnon, 2003 : 90) Ces familles étaient-elles des sous-groupes d'une même bande ou étaient-elles deux bandes séparées? Il est difficile de trancher. Cependant, il est clair que les deux groupes avaient une autonomie et une indépendance assez forte. Les Mark de *Kuekuatsheu shipi*, lorsqu'ils se sont rendu compte que la réserve naissante de La Romaine était « plus permanente » qu'ils ne le pensaient, regrettaient de ne pas avoir demandé la construction de leurs maisons à *Kuekuatsheu shipi* (Perrault, 1977). Par ailleurs, tout indique qu'il devait y avoir aussi d'autres groupes familiaux associés à d'autres rivières : Gagnon (2003:119) mentionne que la création de la réserve en 1956 a attiré des familles provenant de la rivière Musquaro jusqu'à la rivière Mécatina. En principe, des familles devaient circuler de *uinipeku* (i.e. le littoral côtier) jusqu'à *nutshimit* (i.e. l'intérieur des terres) sur les rivières Musquaro, *Uashikuteu*, *Unamen*, *Kuekuatsheu*, Etamamiou et Mécatina<sup>6</sup>. Chacune de ces rivières a eu un poste ou un comptoir de traite à un moment ou à un autre (Gagnon, 2003 : 90).

### 2.1.2 La parenté et le territoire

L'étude de José Mailhot (1993) sur les Innus de Sheshatshit démontre que le système de parenté innu se caractérise par l'exogamie de sous-groupes (dans le cas de Sheshatshit) ou de bande (dans le cas des *Mamit Innuat*) (145) et aussi par la bilocalité avec une préférence pour la matrilocalité (184). Mailhot explique aussi comment le système de parenté innu s'attarde davantage à l'axe horizontal (i.e. « celui qui concerne les individus d'une même strate temporelle, les membres d'une génération » (142)) qu'à l'axe vertical (i.e. la profondeur temporelle). D'ailleurs, Mailhot indique qu'il n'y a pas de terme en *innu-aimun* qui permet d'indiquer une relation de parenté antérieure aux arrière-grands-parents (129-130). Un système complexe de « parenté classificatoire » permet aux Innus d'accroître l'étendue horizontale de leurs réseaux de parenté. Mailhot poursuit :

6 Les toponymes en *innu-aimun* ont été mis en italique tandis que les toponymes reconnus par la Commission de la toponymie du Québec ont été mis en caractère simple.

On voit que tout, dans le système de parenté des Innus, concourait à accroître les réseaux de relations sociales. L'usage de catégories très englobantes de parents classificatoires ainsi que l'extraordinaire extension collatérale des termes de parenté, le fait de choisir son conjoint à l'extérieur de son propre groupe, de se marier tôt, et souvent plus d'une fois, de pratiquer l'adoption – permanente ou temporaire – sur une grande échelle, tout cela avait pour conséquence de générer pour chaque Innu, homme ou femme, de vastes et complexes réseaux de parenté qui débordaient considérablement les limites de la bande de résidence.

Or, le fait de posséder, sur une grande étendue géographique, de nombreux parents (...) fournissait, à l'époque où les Innus étaient des chasseurs nomades, un grand éventail de partenaires avec lesquels ils pouvaient résider et coopérer dans les activités économiques. Une telle étendue des réseaux de parenté, qui va de pair avec une grande mobilité territoriale, devait de plus concourir à étendre la conscience collective au-delà du groupe local.» (Mailhot, 1993 : 158-159)

À la lumière de l'analyse de Mailhot, on se rend compte que le système de parenté innu a pour fonction d'accroître la mobilité territoriale. D'autres arguments de Mailhot viennent renforcer ce constat :

«Au Labrador, occupation du territoire et parenté sont indissociables. Mes interlocuteurs innus m'ont mise sur cette piste à maintes reprises au cours de nos entretiens (...) Les Innus parlaient évidemment de leurs relations de parenté et laissaient entendre que ce n'était pas tant à un territoire qu'ils se sentaient liés qu'à un groupe social » (Mailhot, 1993 : 164)

En *Innu-aimun*, si l'on veut demander à une personne quelles sont ses origines familiales, il faut demander *Tanite uet tshinauetamin* ? ce qui signifie 'Où se trouvent tes liens de parenté ?' (164). *Tanite* est généralement utilisé pour poser une question locative (i.e. où se trouve quelque chose ou quelqu'un). Ce qui est intéressant dans le cas de la question sur les origines familiales est que la réponse peut être autant « mes liens de parenté se trouvent à tel endroit » que « mes liens de parenté se trouvent du côté de telle famille » (*ibid*). Selon Mailhot, il est clair que la circulation des personnes sur le territoire à l'époque du nomadisme était dictée par l'étendue du réseau de parenté. Pour décrire ce phénomène, Mailhot parle de « mobilité structurale » (*ibid*). La corrélation entre l'étendue géographique de la mobilité et l'étendue géographique du réseau de parenté était directe. Elle note d'ailleurs que « Ceux que les hasards

de la vie n'avaient pas doté du réseau de parenté adéquat avaient par le fait même une expérience du territoire plus restreinte » (178).

La conscience territoriale des Innus ne semble pas avoir été une conscience du territoire *pour soi* étant donné que ce rapport au territoire passait avant tout par les rapports de parenté. Cette absence de conscience territoriale *pour soi* semble avoir attiré l'attention de certains observateurs de l'époque : « comme le remarque J. McKenzie (1808), la tradition orale n'a pas conservé le souvenir de l'origine ni des migrations des Innus. En visite aux postes de la Seigneurie de Mingan en 1808, il souligne que la tribu montagnaise de la Basse-Côte-Nord est la seule tribu indienne qu'il a rencontrée qui soit indifférente à la question de son origine » (Gagnon, 2003: 75). Cette particularité de la conscience territoriale innue a aussi frappé l'anthropologue Strong alors qu'il était chez les *Mushuauunuat* du Labrador à la fin des années 1920 (Leacock et Rothschild, 1994 : 87-88 repéré dans Lacasse, 1996 : 187). Il m'est avis que cette emphase sur les relations de parenté soutient l'argument selon lequel le mode de production traditionnel innu peut être décrit en termes de production de personnes. Cet avis est renforcé par le fait, on le verra, que les changements dans la conscience territoriale innue semblent suivre les changements dans l'articulation des modes de production.

### **2.1.3 La production des personnes**

Avant de poursuivre avec une argumentation plus spécifique, il convient de faire quelques remarques sur la conception de la personne chez les Innus et les peuples algonquiens en général. Chez les Innus, il n'y a pas de hiérarchisation entre les animaux, les humains et les êtres non humains (Gagnon, 2007 : 457). En effet, comme le note Hallowell (1960) chez les Ojibwas, ces trois classes d'êtres peuvent entretenir des relations sociales entre elles étant donné qu'elles peuvent toutes être potentiellement considérées comme des personnes : « The entire psychological field in which they live and act is not only unified through their conception of the nature and role of 'persons' in their universe, but by the sanctioned moral values which guide the relations of 'persons.' » (21). Chez les Innus, la socialité s'instaure dans un contexte où le mode de vie de chasseur-cueilleur a instauré des relations de dépendance réciproque entre les personnes humaines (Lovis, 2016 : 123) mais aussi entre personnes humaines et non humaines. Les frontières entre les différentes classes d'êtres ne sont

pas du tout rigides. Par exemple, Hallowell note qu'une personne peut prendre à un moment une forme humaine et à un autre moment une forme animale (12). Les êtres non humains peuvent aussi partager leur pouvoir avec les êtres humains (20). D'ailleurs, la question du pouvoir est centrale pour comprendre la production des personnes chez les Innus. Comme le note Lovis « [a]bility is often attributed to the metaphysical and indeed cosmological notion of "power" » (2016 : 118).

À partir de ces quelques remarques, on s'aperçoit que pour analyser la production des personnes chez les Innus, il faut élargir le cadre qui nous est donné par les théories de l'anthropologie marxiste. En effet, comme la notion de personne et la conception de la socialité englobent les êtres non humains et les animaux, on doit considérer que ces êtres participent eux aussi à la production de personnes. L'idéologie religieuse des Innus nous donne un concept – celui de pouvoir, nommé *manitushiun* en *innu-aimun* - qui permet d'approcher globalement la production des personnes. Comme on le verra, c'est avec l'acquisition de pouvoir *manitushiun* que les Innus peuvent aspirer à développer une personnalité sociale distincte.

### **2.1.3.1 Noms de personnes et production**

Lors de ses terrains à Sheshatshit, José Mailhot a remarqué que le système des noms innus suivait les stades du cycle de vie innu. Plus une personne vieillit et acquiert un statut important, plus son nom acquiert de la spécificité :

« Tout se passe comme si les citoyens de Sheshatshit n'acquéraient une personnalité sociale que progressivement, avec l'élargissement graduel de leur cercle de relations. Enfants, leur univers est réduit aux dimensions de la famille nucléaire au sein de laquelle l'individualité importe moins que l'appartenance à l'un ou l'autre sexe (...) En perdant éventuellement leurs surnoms d'enfants, les adolescents acquièrent une certaine individualité mais celle-ci a des limites ; peu d'entre eux ayant des surnoms, les prénoms par lesquels ils sont désignés ne permettent pas toujours de les distinguer de leurs homonymes.

Ce n'est que lorsqu'ils atteignent le statut d'adultes mariés, présumément dotés d'une progéniture, que tous les individus font l'acquisition de noms personnalisés qui ne laissent subsister, à l'échelle de la communauté, aucune ambiguïté quant à leur identité.

Les vieux et les vieilles acquièrent même une personnalité sociale qui déborde les frontières de leur communauté de résidence. Certains individus, fort connus et respectés, portent en exclusivité dans tout le territoire innu, des noms comme *Mishta-Napeu* 'Le Grand Homme', *Kashitash* 'Le Vieux Cajetan', *Uapishtan-Pien* 'Le Pierre à la martre' ou *Tshishenniu-Pashtitshi* 'Le Vieux Pashtitshi'. » (Mailhot, 1993 : 112)

Mailhot explique aussi un autre procédé linguistique en *innu-aimun* qui permet d'assimiler deux individus à une seule personne :

« Il semble que *nishkuapeu* ait à l'origine référé à la relation qui existe entre deux individus ayant des rapports sexuels avec la même personne. Le fait qu'il puisse aussi être employé par les conjoints respectifs d'une paire de germains du même sexe suggère que, dans la pensée innue, deux germains de même sexe équivalent sur le plan social à une seule et même personne » (1993 : 150).

Ces deux arguments linguistiques de José Mailhot peuvent être résumés ainsi : la personnalité sociale d'une personne s'accroît à mesure que s'élargit son cercle de relations sociales (conjointement au cycle de vie) et la personnalité de deux individus peut être confondue si ces deux individus évoluent dans un cadre économique peu différencié (co-épouses à l'époque où la polygynie était encore pratiquée mais aussi dans le cas de deux germains de même sexe). Ces deux propositions de Mailhot peuvent être retenues pour comprendre le mode de production traditionnel innu comme une production de personne. En effet, le premier argument quant au cycle de vie appuie le fait que la contribution et le prestige d'une personne vont en s'accroissant tout au long du cycle de vie chez les Innus. Cette dimension sera clarifiée dans la prochaine section sur le pouvoir *manitushiun*, mais on peut déjà constater que la production de lien social est fondamentale dans l'accroissement du prestige d'une personne. Quant au deuxième argument, il nous laisse penser que le contexte de production d'une personne est fondamental dans l'acquisition d'une personnalité sociale distincte.

#### **2.1.3.2 Le pouvoir *manitushiun* : « nos ancêtres étaient très puissants »**

À Unamen Shipu, mes informateurs me disaient souvent : « nos ancêtres étaient très forts, ils étaient très puissants ». Un peu naïf, je répondais que la vie en forêt était assurément très demandante et que leurs ancêtres devaient effectivement être en bonne forme physique. J'ai mis du temps à comprendre qu'on ne me parlait pas de la force physique des ancêtres mais bel

et bien de leur puissance spirituelle. Dans une entrevue, on m'a dit : « Avant on était tellement fort, pur sang, ils avaient des pouvoirs magiques parce qu'ils vivaient tout le temps dans le bois. Ils voyaient tous des affaires. Quand ils jouaient le tambour ils voyaient les caribous » (Entrevue, Shaush : H, 70). En *innu-aimun*, le mot qui désigne cette puissance est *manitushiun*. Comme ils me parlaient en français, mes informateurs n'ont jamais utilisé ce mot. Par contre, la description qu'ils m'ont faite de cette puissance concorde avec la définition que l'on retrouve dans la littérature. Dans ce mot, on retrouve le morphème *manitu* qui est aussi utilisé pour construire d'autres mots : *tshishe-manitu* (i.e. le grand esprit; Dieu), *matshi-manitu* (i.e. mauvais esprit; le diable)<sup>7</sup>, *manitush* (i.e. une classe d'animaux malveillants qui inclut les vers, certains insectes, les serpents, etc. voir Bouchard et Mailhot, 1973). C'est l'appellation *kamanitushit* – que l'on pourrait traduire par « personne de pouvoir » - qui désigne en *innu-aimun* ce que les anthropologues nomment chamanes (Gagnon, 2007 : 470). Pour revenir au concept de *manitushiun*, diverses traductions sont proposées : Armitage traduit par « spiritual power » (1992 : 105-106), Henriksen plus sobrement par « power » (2009 : 21) et Gagnon par « pouvoir d'action par la pensée et la volonté » (2003 : 376). Dans la conception du monde des Innus, le *manitushiun* prend une place fondamentale : « Vital to any Innu person was the question of power : to what extent one has it, and the strength of other people's power that may harm or benefit you. The power of dreams, hunting songs, myths, the shaking tent and other ritual activities were essential in interaction with people and animals » (Henriksen, 2009: 21). L'acquisition du *manitushiun* se fait à travers les activités de chasse mais aussi par le traitement de la fourrure et de la viande des animaux (André 1984 : 86; Armitage, 1992 : 105-106; Notes de terrain, 29 juillet 2017). « Soulignons que ce pouvoir est cumulatif et qu'il croît et se renforce avec l'expérience » (Gagnon, 2007 : 460). Cependant, l'accumulation de *manitushiun* est conditionnelle au maintien de bonnes relations avec les maîtres des animaux<sup>8</sup>

7 Moussette (1971) soutient que cette dichotomie entre *tshishe-manitu* et *matshi-manitu* aurait précédé l'arrivée des missionnaires et que l'association de ces concepts avec les notions de Dieu et de diable s'est fait avec la christianisation.

8 La figure de maître des animaux sera survolée dans la section 2.1.3.3 et traitée plus en profondeur au chapitre 3

et donc au respect de l'animal (Armitage, 1992 : 105-106). Un informateur d'Unamen Shipu m'expliquait différentes prescriptions dans le traitement des animaux :

« Il y en a quelques-uns qui ne savent pas comment nettoyer les peaux... quand ils tuent le castor ils donnent ça aux vieux ... Ils aiment ça tuer mais faut aussi le nettoyer, respecter l'animal. Comme quand on a mis le manger dans la cache en hauteur, ça c'est bon. La deuxième cache aussi pour les intestins et les restes, ça aussi c'est bon. Les animaux qui sont dans l'eau faut les mettre dans l'eau. Le castor et le caribou, qui sont dans la terre il faut les accrocher dans les airs. Les animaux il faut les respecter, faire attention. Des fois quand l'animal est pas bon à manger faut nettoyer pareil, faut creuser la terre et mettre des branches par dessus quand c'est un animal maigre, un animal malade. Des fois on prend la peau. Faut donner à l'animal, le redonner à la terre. Il ne faut pas tuer d'animaux pour rien. Si tu le manges pas c'est pas bon... Tu jettes à l'eau c'est pas bon ... Tu le laisses là c'est pas bon... » (Entrevue, Pien : H, 48)

Le même informateur rappelait les paroles de son père : « Si tu tires, tu manges. Sinon tu vas finir comme l'animal que tu as tiré pour rien : mort dans le bois ou mort dans l'eau » (Notes de terrain, 11 novembre 2017). Selon Rémi Savard, les principes phares de cette logique cosmologique sont le partage et la consommation totale (1977 : 102). Pour revenir à l'accumulation du *manitushiun*, Armitage souligne qu'il est possible pour un chamane de s'approprier le *manitushiun* d'un chamane ennemi qu'il aurait vaincu : « Thus, the power of the Shamans would be proportionate to the number of animals he had killed and the number of animals killed by the other shamans he had defeated in the shaking tent » (Armitage, 1984 : 52).

C'est avec le temps et l'âge qu'une personne peut acquérir et accumuler le *manitushiun*. Dans la société innue, une personne développe pleinement ses capacités seulement à l'aïnesse. Traditionnellement, toute l'éducation d'une personne visait à transmettre les compétences techniques nécessaires à la vie en forêt, mais aussi les différents moyens pour agir sur le monde. Henriksen a bien cerné l'aspect transformatif de certaines pratiques des Innus : « *Kaniuekutat* says that he can bring forth animals by dreaming them, and that the hunters can bring forth animals by telling a myth or by performing a ritual. Hence, myths and rituals are not only representations of Innu society and the social order, but have a transformative, life-creating force or power in themselves (see Handelman 1990 ; Kapferer 1997) » (2009 : 21).



Pour les Innus, il est ainsi possible d'acquérir le pouvoir de faire apparaître des animaux. Par exemple, un aîné qui rêve à des animaux peut les donner à des chasseurs qui sont en pleine expédition de chasse (Notes de terrain, 20 octobre 2017). Ces pouvoirs sont toutefois toujours conditionnels au maintien de la communication avec les maîtres des animaux (Armitage, 1992; Henriksen, 2009). Armitage explique comment les aînés innus sont responsables du bien-être matériel et spirituel de leur communauté :

« It is any wonder, then, that the Innu accord so much respect to their elders when in fact the entire spiritual and material well-being of Innu society is thought to rest on their shoulders. The high value placed on providing them with bush foods reflects the role they are thought to play in providing for and protecting their kin. As a result, when a person grow old in Innu society, his/her contribution to the community is seen to increase not diminish in importance ; a person's productivity in material terms decreases but this is accompanied by an increase in the importance of his/her role in society and hence his/her social status » (1992 : 107)

Pour assurer sa continuité, la société innue doit produire des personnes capables d'assurer une bonne communication avec les maîtres des animaux afin d'acquérir le pouvoir d'agir sur le monde. Le *manitushiun* permet de se prémunir contre les forces malveillantes et participe à la survie matérielle en assurant le succès à la chasse. À Unamen Shipu, un homme dans la trentaine m'a dit que chaque famille devait avoir un chasseur aîné pour veiller sur elle (Notes de terrain, 14 septembre 2017). Cet impératif de produire des personnes puissantes est toujours à recommencer puisque le *manitushiun* n'est pas une force illimitée. En utilisant son pouvoir d'agir sur le monde, une personne consomme une partie de son *manitushiun*. Henriksen expose bien cet aspect du pouvoir *manitushiun* : « The power of hunting songs was also a life force that comes to an end should a hunter sing all his hunting songs. Kaniuekutat tells the story of the old man Atika who died because he sang all his hunting songs. Kaniuekutat also used his power to save the life of a baby by giving it part of his own life. 'This is how it works', says Kaniuekutat » (2009 : 22). Le *manitushiun* peut rester présent même après le décès de son détenteur mais toujours de façon limitée. Dans son récit de vie, Michel Grégoire de *Nutashkuan*, explique bien cette dimension en parlant de la sépulture d'un aîné : « il fut inhumé près du rocher. Par la suite, lorsqu'on passait par là, on laissait du tabac, des allumettes, de la boisson, des cartouches et, en retour, il nous donnait sa chasse passée.

Autrefois, c'était bien vrai que quelqu'un pouvait être chanceux à la chasse lorsqu'il laissait du tabac au pied de ce rocher. Mais, à mon époque, Simon ne pouvait plus répondre à nos souhaits parce que sa chasse était épuisée. » (Dominique, 1989 : 115). Donc, même si le *manitushiun* d'une personne peut rester après sa mort, cette production de personne puissante est toujours à refaire et implique une continuité des activités sur le territoire (Armitage, 1992 : 65).

Au-delà des sentiments affectifs, la perte de ces personnes puissantes entraîne toutes sortes de conséquences fâcheuses pour les Innus. Par exemple, la mort d'un proche parent entraîne une rupture de communication avec les maîtres des animaux, empêchant ainsi le chasseur d'avoir du succès à la chasse. Michel Grégoire de *Nutashkuan* explique les circonstances entourant la mort de son père, vers 1923 :

« À ce moment-là, j'ai su que mon père était mort parce que je ne réussissais pas à tuer (...) J'avais aussi rêvé à lui. Dans mon rêve, un marchand dit à mon père d'aller au large. Je le vis embarquer dans son canot. Avant de partir, il ne me jeta que deux canards et il quitta. En me laissant ces gibiers d'eau, cela signifiait qu'il me léguait une partie de sa chasse, de sa vie. Je ne pouvais pas le retenir. En arrivant à la mer, au printemps, j'ai su que mon père n'était plus. C'est comme cela, lorsqu'on ne tue pas cela veut dire qu'il se passe de quoi » (Dominique, 1989 : 53-54)

On voit ici la même association entre la chasse passée d'un aîné et sa force vitale. En donnant en rêve des gibiers d'eau à son fils, le père de Michel Grégoire lui léguait aussi une partie de son pouvoir, de son *manitushiun*. L'autre possibilité est qu'il lui léguait tout simplement quelques gibiers afin d'assurer la subsistance de son fils. En suivant la réflexion de Henriksen, qui part d'un exemple différent mais semblable, on peut assumer qu'il s'agit un peu des deux : « Could an inference from these insights be that when one shares game with others it also implies sharing of power ? (...) Perhaps, then, it may be correct to say that the Innu give each other life ; that is, not only in material terms by sharing meat, but in spiritual terms as well. Hence, when someone dies, especially a family member, one loses a part of oneself, a part of one's life force » (2009: 276) Lors de mon terrain à *Unamen Shipu*, un informateur dans la quarantaine m'a confié qu'il n'était plus capable de viser juste après la mort de son père. Les

aînés lui ont dit que lorsqu'on est en deuil, on émet une sorte de lumière que les animaux peuvent repérer. Afin de remettre les choses en ordre et de renouer avec le succès à la chasse, il avait enroulé une cordelette rouge, bénie par le prêtre de la communauté, autour du canon de son fusil. Il dit que c'est ce que les aînés de la communauté lui ont dit de faire (Notes de terrain, 20 octobre).

### 2.1.3.3 Les non-humains et la production des personnes

Il n'y a pas que les êtres humains qui interviennent dans la production des personnes innues. Les êtres autres qu'humains participent aussi activement au procès de production des personnes. Plusieurs types d'êtres y participent et, pour cette section, il sera question des *mishtapeu*, des *aueshishat-utshimauat* (maîtres de animaux) et des *atshak<sup>u</sup>* (l'âme des ancêtres décédés). Les êtres autres qu'humains peuvent donner des pouvoirs aux Innus, comme celui de jouer le *teueikan* (i.e. le tambour traditionnel) ou d'officier le *kushapatshikan* (i.e. la tente tremblante). Ces mêmes êtres non humains peuvent aussi donner un nom à un nouveau-né. Ces différents aspects de la cosmologie innue montre que ces derniers sont insérés dans un réseau de socialité qui dépasse le cadre strictement humain.

Commençons avec la figure du *mishtapeu*. Le terme *mishtapeu* est composé de deux morphèmes : *mishta* (grand) et *napeu* (homme). Les *mishtapeu* sont des êtres physiques, de chair et d'os, à la forme de géants anthropomorphiques, possédant leur propre *atshak<sup>u</sup>* et qui habitent une autre terre que celle des Innus (Vincent, 1973 : 79). Cette terre se nomme *tshitashkamuk*. Elle serait reliée à la contrée des Innus par une mince bande de terre et serait aussi la contrée des *atshen*, une autre classe de géants anthropomorphiques qui, eux, sont anthropophages et malveillants (Lamothe, 1973). Les *mishtapeu* peuvent visiter la terre des Innus même si ils le font rarement. Il y aurait des *mishtapeu* à tendance bienveillante et d'autres à tendance malveillante et tous ceux-ci sont dirigés par *utshimau-mishtapeu* (i.e. le chef des *mishtapeu*) (Vincent, 1973 : 80). La relation entre un *mishtapeu* et une personne innue s'établit de façon permanente dans le temps, si bien que l'on peut parler de « son » *mishtapeu* (*ibid*). C'est ce dernier qui initie le contact avec la personne innue en visitant son

rêve : selon Vincent, il peut alors lui livrer la capacité d'officier le rituel de la tente tremblante (*ibid*). Ce rituel permet aux Innus de communiquer avec le monde des esprits mais surtout avec les maîtres des animaux. Dans le cadre de ce rituel, les *mishtapeu* agissent comme interprète puisqu'ils sont capables de traduire les paroles des maîtres des animaux. Vincent ajoute qu'une personne peut communiquer avec son *mishtapeu* par le moyen de la tente tremblante, d'un rêve ou tout simplement en pensant très fort à celui-ci en cas de danger (*ibid*). À cela pourraient s'ajouter le *teueikan* (i.e le tambour) et le *matutishan* (i.e. la tente à suer) puisque ces moyens servent aussi à communiquer avec les maîtres des animaux et que la présence d'un *mishtapeu* est nécessaire pour traduire les propos des maîtres.

Les maîtres des animaux sont un autre type de figure cosmologique innue participant à la production des personnes. William-Mathieu Mark, un vieux chasseur de *Unamen Shipu* aujourd'hui décédé, explique bien la profondeur du lien unissant les Innus aux maîtres des animaux :

« Toute la vie de l'Innu était sous la main mise du maître du caribou qui gouvernait sa vie et était son dieu. L'Innu avait son dieu, le maître des animaux. Et aujourd'hui, il n'y a pas très longtemps, nous avons changé de dieu en nos croyances et comme il n'y a qu'un Dieu, c'est probablement le même Dieu. Les vieux qui étaient bons chasseurs connaissaient bien le vrai dieu et l'enseignaient à leurs enfants, d'où ce grand respect de tous les animaux. Le maître du caribou s'appelle 'papakassik' et le maître des poissons se nomme 'mistnak' » (Jauvin, 1988)

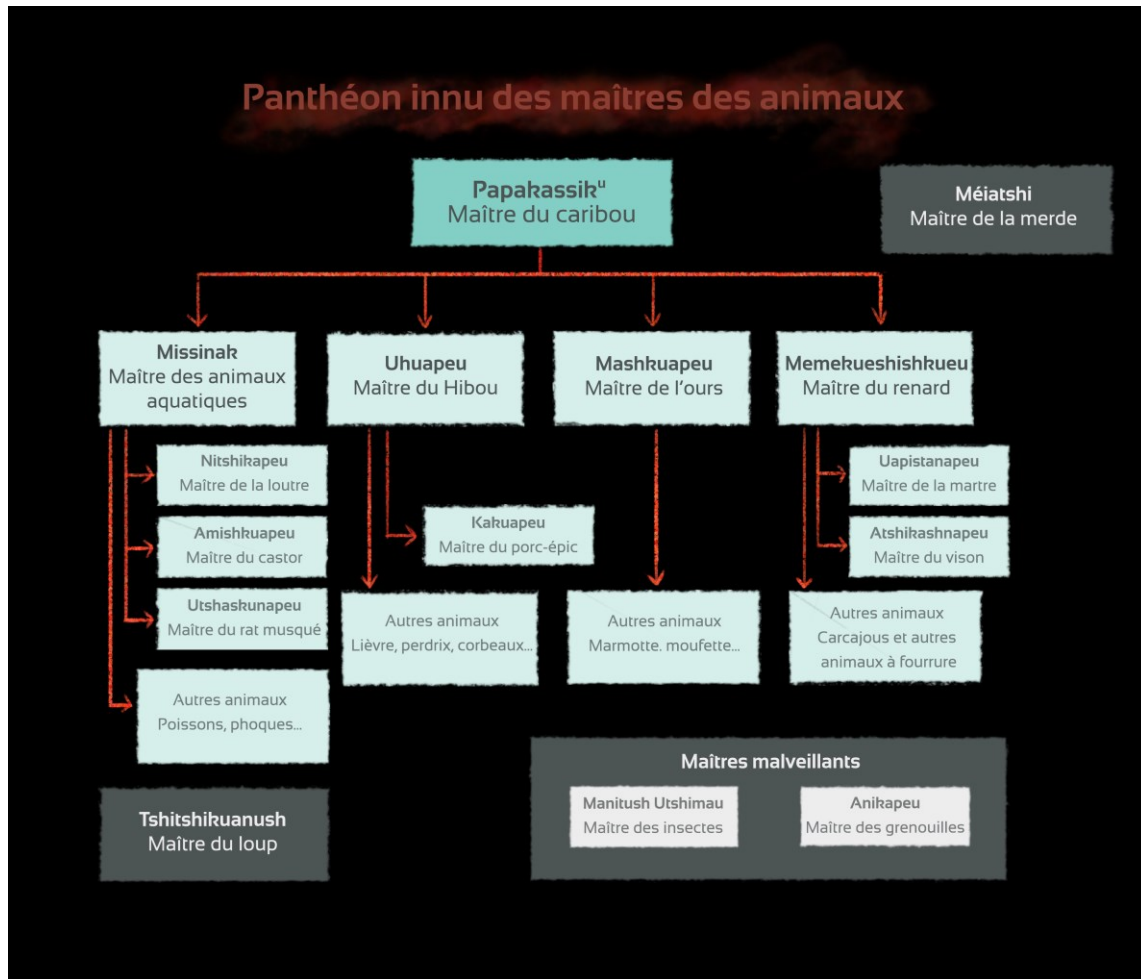
Bouchard et Mailhot nous disent que les maîtres des animaux contrôlent différents royaumes : *missinak* contrôle les animaux aquatiques y compris les loutres, les castors, les rats musqués et les loups-marins ; *mashkuapeu* contrôle les ours, les marmottes, les moufettes; *uhuapeu* les porcs-épics, les lièvres, les corbeaux, les perdrix, les hiboux et *memekuesishkueu* les renards, les carcajous, les martres et autres animaux à fourrure (1973 : 62). Armitage (1984) nous montre également comment chaque espèce a aussi son propre maître, même si ces dernières sont assemblées dans un royaume sous l'égide d'un autre maître (voir la figure 5). Les maîtres des animaux sont ainsi érigés en panthéon hiérarchisé où chaque espèce a un maître spécifique, un maître de royaume et un maître « suprême » qui est le maître du caribou. Les Innus disposent de différents moyens pour communiquer avec les maîtres des animaux :

Armitage (1992 : 82-91) mentionne la tente tremblante, la scapulomancie, le rêve et le *teueikan*; d'autres auteurs font aussi référence au *tushkapatshekan* qu'on décrit comme une espèce de longue-vue construite d'un goujon de mélèze évidé au centre, entouré de terre rouge et recouvert par une peau de caribou (Vincent, 1973 : 70; Dominique, 1989 : 25). Les maîtres des animaux habitent la terre des Innus et peuvent être rencontrés sur le territoire (Notes de terrain, 28 novembre 2016). S'il existe certaines données sur la demeure du maître du caribou, il existe peu d'information dans la littérature sur la demeure des autres maîtres. Cette demeure du maître du caribou est nommée de plusieurs façons et prend plusieurs formes : une montagne nommée *Uapushakatnau* (Peters, 1990); une montagne à trois étages où habiteraient possiblement aussi le maître du castor et le maître de l'ours (Entrevue, Pien : H, 48); une montagne nommée *Attiku-mitshuap* (i.e. la maison du caribou) (Armitage, 1992 : 71); et finalement un lac sans décharge ni affluent au sommet d'une montagne (Robert Crépeau, communication personnelle). *Papakassik*<sup>u</sup>, le maître du caribou, aurait une forme anthropomorphique et aurait une origine humaine. Cette genèse du maître du caribou est expliquée dans l'*atanukan* (i.e. mythe fondateur) de *Attik Napeu* (Michaud, Mailhot et Racine, 1964; Peters, 1990; Clément, 1991; Armitage, 1992 : 97). Le lien envers les maîtres des animaux est fondamental puisque ce sont ces derniers qui vont donner le gibier aux Innus : sans ce don de la part des maîtres, il est impossible d'abattre un animal. *Kaniuekutat*, chasseur de *Natuashish* au Labrador et informateur de Henriksen, explique comment chaque animal tué par un Innu est un don de la part des maîtres des animaux :

« Sometimes a person could kill a caribou in one shot, even if it was at a long range. If it was not a gift from the caribou spirit, you would never kill the animal, no matter how good you were with the gun. You would miss the animal you shot at no matter how many times you fired. The animal would still get away. If it escaped that meant that you had no gift from the animal spirit. That doesn't mean that the animal itself wanted to get away or wanted to live. It meant that the animal spirit who is in charge of that animal didn't want you to kill it for some reason » (Henriksen, 2009: 54)

Les Innus doivent ainsi entretenir la communication avec les maîtres des animaux en s'assurant de respecter les animaux qui leur sont donnés par les maîtres. Nous verrons en 2.3.1.2 comment la sédentarisation et d'autres changements dans la vie des Innus ont entraîné de graves conséquences dans leur relation aux maîtres des animaux.

**Figure 2 : Le panthéon innu des maîtres des animaux**



Ce tableau a été mis sur pied avec mes données de terrain et les données de Bouchard et Mailhot (1973) et Armitage (1984).

**Graphisme : Marilou Bergeron**

La troisième figure qui sera explorée est celle d'*atshak*<sup>u</sup> soit l'esprit d'une personne. Suite au décès d'une personne, son *atshak*<sup>u</sup> se détache de son corps et peut se mettre à errer pour un certain temps, à la recherche de ses effets personnels. *Kaniuekutat* explique :

« We learn that as soon as a dead person's soul starts to move, it comes looking for its belongings. This explains the practice of the Mushuau Innu gathering all the belongings of a deceased person in one place, since they want to limit the soul's wanderings. A dead person's soul also looks for someone to go with it » (Henriksen, 2009: 275)

Le fait de rassembler tous les effets personnels d'une personne est encore pratiqué dans certaines familles de *Unamen Shipu*. *Kaniuekutat* ne le spécifie pas, mais à *Unamen Shipu* un homme dans la quarantaine m'a dit que la majorité des biens de la personne décédée étaient brûlés et que certains objets étaient donnés à des personnes qui en avaient besoin (Notes de terrain, 15 novembre 2017). Barriault mentionne également certaines pratiques qui concernent les possessions de la personne défunte : « Quand un Montagnais meurt, tout ce qui lui appartient est emmagasiné pour un an (...) quand un chasseur meurt, on enterre avec lui même ses instruments de chasse » (1971 : 152). L'*atshak*<sup>u</sup> d'une personne décédée ne fait pas seulement que rechercher ses effets personnels : on dit également qu'il recherche une personne pour partir avec lui (Henriksen, 2009 : 276; Notes de terrain, 23 juillet 2017). Après la période d'errance d'un *atshak*<sup>u</sup>, il reste possible de communiquer avec lui par les rêves (Notes de terrain, 20 octobre 2017). Il est aussi possible de communiquer avec l'*atshak*<sup>u</sup> d'un défunt par la prière pour lui adresser des demandes. Par exemple, lors de mon terrain, deux chasseurs avaient abattu un castor sans pouvoir le retrouver faute d'avoir un canot. Le lendemain, nous y sommes retournés, faisant ainsi un long portage. Pendant que nous tâtions le fond du lac avec nos pagaies à la recherche du castor, un des deux chasseurs adressa une prière à son grand-père. Il lui demanda de nous aider à retrouver le castor pour ne pas gaspiller sa viande et respecter la volonté des maîtres des animaux. Après trente minutes de recherche, nous avons finalement retrouvé le castor (Notes de terrain, 12 octobre 2017).

Ces trois figures cosmologiques participent à la production des personnes chez les Innus. Les maîtres des animaux, en allouant différents gibiers aux chasseurs, permettent aux Innus d'accumuler le *manitushiun* et de communiquer de façon efficace avec les différentes figures



cosmologiques innues. Le rôle des *mishtapeu* dans l'acquisition du pouvoir d'officier une tente tremblante a aussi été évoqué. Quant aux *atshak*<sup>u</sup>, plusieurs informateurs m'ont dit que c'est en étant visité dans son rêve par un aîné décédé que l'on peut acquérir le pouvoir de jouer le *teueikan* (Notes de terrain, 14 septembre 2017; 23 octobre 2017). Un aîné ayant acquis ce pouvoir explique cette situation :

« Je joue dans la tente à suer. Faut rêver trois fois au tambour. La première tu vois le tambour, la deuxième aussi. La troisième y'a un vieux qui me donne le tambour et il me donne les chansons aussi. Là je peux jouer le tambour » (Entrevue, Shaush : H, 70)

Une autre preuve de l'importance des non-humains dans la production des personnes chez les Innus est leur rôle dans l'acte de nommer une personne. Mathieu André de Schefferville explique comment son nom a été révélé à son grand-père dans un rêve : « c'est mon grand-père maternel qui me nomma ainsi à ma naissance à la suite d'un rêve prémonitoire qu'il avait eu à mon sujet » (André, 1984: 1). Mathieu Peters explique aussi comment il pourrait éventuellement donner un nom à ses petits enfants en jouant du *teueikan* : « Je pourrais aussi donner un nom à mes petits enfants par le tambour, je le ferai plus tard quand j'aurai pris de l'âge, mais je veille quand même sur eux pour les protéger de la maladie. » (Peters, 1990 : 18). Dans ces deux exemples, on n'explicite pas quel type d'entité serait en cause ni s'il y a eu contact avec une entité non humaine. Par contre, il est tout à fait raisonnable de penser qu'il y a bien eu communication avec un être non humain étant donné que le rêve et le *teueikan* sont deux moyens privilégiés de communiquer avec ces entités. Le chasseur *Kaniuekutat* est plus explicite quant au rôle des non-humains dans l'acte de nommer une personne. Pour *Kaniuekutat*, c'est le maître du caribou qui est en cause dans cet acte (*Katipenimitak* étant le nom donné au maître du caribou par les Innus de *Natuashish*) : « Some people sing before they give a child its Innu name. Sometimes a person can dream, and that dream comes from *Katipenimitak*. This is how some of the names were created. A name may have come from *Katipenimitak* in a dream » (Henriksen, 2009: 243).

#### **2.1.4 Synthèse : description du régime de valeur « traditionnel »**

Toute cette analyse sur les rapports aux non-humains chez les Innus donne l'impression d'être loin des considérations énoncées au départ dans le cadre conceptuel. Pourtant, ces rapports



sont fondamentaux et si on peut faire une distinction analytique entre vie économique et vie religieuse, dans la réalité, cette distinction est caduque :

« parler de religion comme d'un secteur d'activités humaines distinct ne correspond pas à la façon d'être [des Innus]. Le matériel et le spirituel s'interpénètrent, sont indissociables. Chasser, ou tout simplement vivre, n'est pas strictement un acte de production économique, mais plutôt un acte social concernant non seulement la communauté humaine mais aussi celle des animaux, des êtres autres qu'humains; assurer la survie physique, c'est assurer la continuité de relations harmonieuses entre les différentes communautés constituant l'univers [Innu] » (Proulx, 1988 : 51).

Au fil de cette section, j'ai tenté de démontrer que le mode de production traditionnel innu en était un de production de personnes : c'est-à-dire un régime de valeur où le type de valeur produit pourrait être nommé valeur-personne. Comme il a été montré avec l'analyse du système des noms innus et du pouvoir *manitushiun*, la production d'une personne est continuelle et atteint son stade de parachèvement au moment de l'aïnesse. De l'énergie créative est déployée tout au long de la vie d'une personne pour que celle-ci ait plus de valeur dans le système innu. Cette énergie peut être déployée par des pairs, dans le cadre de la socialisation et du travail reproductif, par la personne elle-même lors de ses efforts de chasse ou par des êtres non humains. La personne devient ainsi médium de valeur puisqu'elle porte en elle diverses formes de potentiel qui marquent la production de sa personnalité sociale distincte : des habiletés techniques, des pouvoirs de communication avec les esprits (de type présence/absence), le *manitushiun* (de type proportionnel), les statuts du cycle de vie (de type classement par rang), etc. Ce potentiel de valeur peut se réaliser de diverses façons, soit lors de « prestations publiques » comme lorsqu'une personne mène un rituel ou chante au tambour, lorsqu'un chasseur tue un animal, etc. Cette idée de prestation ouvre la porte à une analyse de l'appréciation du public qui sera menée au chapitre 3. En effet, dans un système chamanique - et cela semble assez répandu - il n'est pas tant question de savoir si les pouvoirs chamaniques existent mais plutôt de savoir si telle personne a réellement le pouvoir qu'elle prétend avoir (Armitage, 1992; Graeber, 2007; Graeber, 2015) ou si son pouvoir et ses techniques sont réellement efficaces (Bousquet, 2015 : 319).

## 2.2 La traite des fourrures

La traite des fourrures a été la porte d'entrée des Innus dans l'économie de marché. Cette économie des fourrures s'est mise en branle peu de temps après l'installation des premières colonies françaises. L'adoption du système de la traite par les Innus s'est faite de façon très variable d'une communauté à l'autre. Nous verrons que différents auteurs ont proposé une série de niveaux d'intégration à la traite. Chacun de ces niveaux d'intégration implique des changements et des adaptations dans le mode de vie innu. Comme nous le verrons, l'individualisation du mode d'occupation et de gestion du territoire est une des transformations les plus radicales qu'a entraîné la traite des fourrures chez les *Mamit Innuat*. Finalement, une des principales particularités du système de la traite des fourrures est qu'il permettait aux Innus de continuer d'occuper le territoire sans nécessairement mettre à mal de façon radicale le mode de production traditionnel. Bien entendu, la traite des fourrures apporta son lot de contradictions vis-à-vis du mode de production traditionnel (notamment en attribuant une valeur monétaire aux animaux) ainsi qu'un nombre considérable de transformations dans l'univers cosmologique. La question de ces interactions entre modes de production sera traitée plus en profondeur au chapitre 3.

L'économie des fourrures a vécu plusieurs crises importantes au fil de son histoire. Le premier effondrement majeur a eu lieu dans la période de l'après Deuxième Guerre mondiale (Mamit Innuat, 2003 : 13). Néanmoins, il resta possible pour certains Innus de subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille par ce moyen jusqu'au début des années 1990. Aujourd'hui, le piégeage est une activité relativement marginale dans les communautés innues. À Unamen Shipu, plusieurs personnes continuent de vendre des fourrures pour rentabiliser leurs séjours sur le territoire. Une autre partie des peaux est gardée pour la fabrication d'objets d'artisanat (mitaines, chapeaux, etc.). Il existe un organisme dans la communauté pour appuyer le travail des piégeurs en leur facilitant l'acquisition de pièges, le transport en hydravion vers *nutshimit* ainsi que la mise en marché des fourrures. En environ trois mois, un trappeur qui fait une très bonne récolte peut toucher entre 2000\$ et 3000\$ par la vente de ses fourrures (Entrevue, Uniam : H, 45). En comptant les nombreuses dépenses qu'impliquent les voyages en forêt

(équipement, gaz, nourriture, etc.), on voit bien que le piégeage ne permet plus d'assurer une subsistance adéquate. Elle est davantage une façon d'amortir les frais des voyages en forêt et ainsi permettre une continuité dans l'occupation territoriale.

### 2.2.1 Niveaux d'intégration

L'approche des modes de production dans les études autochtones aura permis d'établir une série de niveaux d'intégration au système de la traite des fourrures. Pour Tanner, qui a travaillé chez les Cris, l'intégration se caractérise par un continuum entre production pour échange et production pour utilisation : « the influence of the fur trade has commonly been characterized as a replacement of the mode of production, from 'production for use' to 'production for exchange', a factor which has produced a new form of social organization (Hickerson 1967; Leacock 1954; Van Stone 1963) » (Tanner, 1979 : 63). À cela, il ajoute une forme intermédiaire : le 'putting out system' ou cycle de la dépendance « in which a merchant periodically advanced supplies required by the producer, who latter turned back a product of the same merchant » (Tanner, 1979 : 63). Eleanor Leacock (1974 : 24) a elle aussi proposé une série de niveaux d'intégration à la traite des fourrures en utilisant un vocabulaire similaire. Elle propose que le premier niveau d'intégration, qui est plutôt un stade de non-intégration, est celui de la dépendance au gros gibier et représente les *Mushuauunuat* tel que décrit par Strong (1929). Leacock associe le deuxième niveau d'intégration aux *Mamit Innuat* et qualifie ce niveau d'intégration par un ajustement entre la traite des fourrures et la chasse au gros gibier. Ce niveau d'intégration correspond *grosso modo* au 'putting out system' décrit par Tanner. Finalement, le dernier niveau d'intégration à la traite des fourrures est caractérisé par une dépendance au piégeage, la plupart de la nourriture consommée étant achetée avec les revenus de la vente des peaux. Leacock associe ce niveau d'intégration à la traite des fourrures aux communautés innues de l'ouest, soit celles de *Uashat*, *Mani-utenam*, *Pessamit* et *Mashteuiatsh*. On voit que les changements induits par la traite des fourrures ne furent pas les mêmes d'une communauté à l'autre et qu'ils se sont aussi échelonnés selon une temporalité différente en fonction de l'emplacement géographique. Suivant Mailhot, on peut dire que le

front de colonisation euro-canadien était un vecteur se déplaçant simultanément de l'ouest vers l'est et du sud au nord (1993 : 34).

Le mode de production instauré par la traite des fourrures implique plusieurs moments dans le cycle annuel innu. Rémi Savard nous fournit un aperçu rapide de tous ces moments à partir des informations qu'il a recueillies à *Unamen Shipu* et *Pakua Shipi* :

« Sur son terrain de trappe [l'Innu] devait d'abord et avant tout établir certains rapports de type spirituel avec son éventuel gibier, ou plus précisément avec le maître-animal qui en a la garde (...) Une fois le gibier tué et les ossements respectueusement rendus soit aux arbres soit à l'eau, la fourrure était portée au représentant de la Compagnie qui, en début de saison, avait consenti le crédit nécessaire à l'achat de pièges, de munitions, de farine, etc. Le profit net revenant au trappeur était donc conditionné par les variations de la température, de la quantité de gibier et du prix de la fourrure sur les marchés. S'il avait surtout pris du castor, il faisait en quelque sorte d'une pierre deux coups : la chair de cet animal est bonne à manger. En revanche, une loutre, un vison ou un renard ne donnent que leur fourrure, on ne les mangera qu'en cas de nécessité extrême » (Savard, 1977 : 116-117).

Le cycle annuel, sous le régime de la traite des fourrures, peut se résumer en cinq temps : crédit, achat de matériel pour l'année, piégeage, vente des peaux et remboursement du crédit. Pour revenir à l'idée de niveaux d'intégration, les Innus de *Mamit* ont incorporé le piégeage à leurs activités sans toutefois abandonner la chasse de subsistance. Pour la deuxième moitié du XIXe siècle, Gagnon note que : « on remarque une préférence pour la chasse de subsistance, surtout la chasse au caribou, face au piégeage, à l'approvisionnement et à la sédentarisation. Les profits du piégeage, en tant qu'activité secondaire, servent uniquement à acquérir le minimum de biens nécessaires à la vie en forêt et non à accumuler des richesses » (2003 : 114). Les traiteurs de la Compagnie de la Baie d'Hudson voyaient d'un mauvais œil cette poursuite des activités de subsistance. Ces derniers voulaient que les Innus se consacrent entièrement aux activités de piégeage et ont tenté par divers moyens d'attacher les Innus à un même poste de traite : « La politique de cette entreprise était de contrôler le territoire et habituer nos ancêtres à traiter avec un comptoir spécifique. Par le biais du système de crédit et l'introduction de denrées alimentaires et produits divers, tels que la farine et la toile, la Compagnie voulait ainsi réduire significativement notre dépendance totale vis-à-vis le caribou et nous inciter à passer plus de temps à faire du piégeage tout en s'affiliant à des postes

spécifiques » (Mamit Innuat, 2003 : 6). La période de la traite marque aussi l'adoption des matériaux manufacturés :

« Ce passage des matériaux du territoire aux produits commerciaux représenta une économie de temps substantielle tout en établissant une relation plus étroite avec les commerçants. Cependant, la fabrication des objets traditionnels se maintint jusqu'après la Deuxième Guerre mondiale où furent introduits des biens manufacturés. (...) Bref, l'introduction de la toile incita les Montagnais à consacrer moins de temps à la recherche du caribou et à développer davantage des lignes de trappage afin de s'en procurer » (Dominique, 1989 : 181).

Les traiteurs de la Compagnie de la Baie d'Hudson ne sont pas les seuls à mettre de la pression sur le mode de vie innu. La pêche au saumon fut interdite aux Innus sur un grand nombre de rivières (Acte des Pêcheries de 1858, 22 Victoria, chap. 86 repéré dans Dominique, 1989 : 179) et la fréquentation du territoire par les trappeurs blancs a engendré des conflits sur le territoire (Mamit Innuat, 2003 : 7). Ces situations compliquèrent la vie des Innus et provoquèrent famine et maladie. C'est à cette époque que le gouvernement canadien commença à distribuer des secours alimentaires aux Innus de *Mamit* (Grande-Bretagne, Conseil privé, 1927 : vol. VI, par XVII, no 1142 : 2837, dans Dominique, 1989 : 179).

### **2.2.2 Individualisation du rapport au territoire**

La question des territoires de chasse familiaux est probablement celle qui a fait couler le plus d'encre dans les études algonquiennes. Faute d'espace, il ne sera pas question ici de refaire la genèse de ce débat. D'autant plus que ce mode d'organisation ne semblait pas présent chez les Innus de *Unamen Shipu* avant l'instauration du système des réserves à castor par le gouvernement du Québec. En effet, de nombreux témoignages vont en ce sens. Déjà, les travaux de Speck (1931: 576-577; Speck et Eiseley, 1942 : 237) montraient que les bandes à l'est de Sept-Îles et qui centraient leur subsistance sur le caribou n'avaient pas ce type d'institution. Mailhot et Vincent (1980 : xiii) ont également soulevé un argument linguistique pour appuyer cette idée : elles ont relevé trois termes différents pour dire « notre territoire de chasse » en *innu-aimun*. Cela les laisse penser à une innovation lexicale qui aurait fait son apparition après l'instauration des réserves à castor. De plus, aucun terme n'existait pour

désigner cette expression à *Sheshatshit* au Labrador, où le système des réserves à castor n'existe pas. Leacock (1974: 31) et Savard (1977: 78) rapportent qu'il y aurait eu des tentatives d'instauration du territoire de chasse familial à *Unamen Shipu* et *Pakua Shipi* avant l'implantation du système des réserves à castor. Au moins une de ces tentatives aurait été faite par Joseph Peters, un Abénaki qui a rejoint la bande de Mingan vers 1856 pour migrer dans la région de *Sheshatshit* vers 1871 et qui alla finalement se joindre à la bande de *Pakua Shipi* vers 1900 (Mailhot, 1993 : 50). Cette tentative ne s'est pas généralisée : elle a laissé totalement indifférents les membres de la bande de *Sheshatshit* et des bandes environnantes. Les descendants de Joseph Peters, qu'on retrouve majoritairement dans les bandes de *Pakua Shipi* et de *Unamen Shipu*, ont préféré pratiquer le « mode traditionnel de chasse collective en groupes multifamiliaux » (Savard, 1977 : 78). Dans la première moitié du XXe siècle, la présence de plus en plus marquée de trappeurs eurocanadiens (qui contrairement aux Innus pratiquaient un système de ligne de piégeage fixe) a engendré de nombreux conflits et a restreint les possibilités de mobilité sur le territoire (Mamit Innuat, 2003 : 7). Cela a affaibli les possibilités économiques de la chasse collective en groupes multifamiliaux et a facilité l'implantation du système de territoire de chasse familial. C'est finalement en 1952 qu'a été instauré le système des réserves à castor par le gouvernement du Québec (Québec, Arrêté du Conseil no 2016 du 4 novembre 1952, dans Dominique, 1989 : 190). Le territoire fut divisé en territoires de chasse individuels et des castors furent introduits sur différents lacs de la région afin de stimuler cette activité économique : le castor n'était alors que très peu présent dans l'aire d'exploitation des *Mamit Innuat* (Dominique, 1989 : 190).

L'individualisation du rapport au territoire n'a pas été sans conséquence. William-Mathieu Mark, chasseur de *Unamen Shipu*, exprimait son amertume de voir le territoire ainsi divisé par le gouvernement :

« même nos territoires de chasse sont inscrits dans des dossiers, sont chiffrés, numérotés. L'Innu éprouve beaucoup d'amertume à voir son territoire traité ainsi. C'est regrettable que les Innus ne se rencontrent plus quand ils se déplacent en forêt. Ils sont obligés aujourd'hui de se rendre sur tel territoire qui a été artificiellement divisé, ce qui les prive, par le fait même, de refaire les trajets anciens. Autrefois, on voyait régulièrement une famille qui descendait vers la côte. On se

rencontrait, chacun tirant ses toboggans chargés, et on avait la liberté de choisir la direction d'un trajet nouveau. Un Innu n'empêchait jamais un autre de chasser là où il le voulait. Et maintenant, depuis que sont versées des subventions, les Innus s'empêchent de mettre pied sur les terrains des autres. Et loin dans les terres, il y a des disputes. 'C'est notre terrain', disent certains. Mais pourtant c'est le territoire tout entier qui est innu. Le territoire qui porte un chiffre n'est pas forcément l'habitat de l'animal » (Jauvin, 1993 : 112)

Aujourd'hui, à *Unamen Shipu*, le système des territoires de chasse familiaux instauré par le régime des réserves à castor est toujours bien vivant. Un homme qui travaille au soutien des activités de piégeage dans la communauté explique ce qu'il sait de l'implantation de ce système :

« Avant y'appelaient ça des réserves à castor. Moi j'ai jamais vu la carte. Chacun avait sa réserve à castor. Depuis que j'ai commencé c'était par famille, chacun avait son territoire. Comment ça été réparti ça je sais pas. Ça doit être avec le ministère des Affaires indiennes dans le temps. La transmission se fait au prochain fils. Ça reste dans la famille » (Entrevue, Uniam : H, 45)

Il existe une autre conséquence de l'individualisation du rapport au territoire : la stabilisation du rôle de *nutshimit utshimau* (i.e. leader de chasse ou chef de l'intérieur). En effet, avec l'individualisation de la responsabilité du territoire, le rôle de *nutshimit utshimau* s'est fixé autour des responsables des territoires de chasse. Auparavant, l'attribution de ce rôle était beaucoup plus flexible et pouvait changer d'une journée à l'autre, si bien que la grande majorité des hommes participant à une expédition de chasse pouvaient être appelés à être *utshimau* pour un certain moment (Henriksen, 1973 : 45). Les meilleurs chasseurs étaient toutefois plus souvent appelés à jouer ce rôle que les autres chasseurs. Cette stabilisation du rôle de *nutshimit utshimau* est relative car, par exemple, une personne qui n'est pas responsable du territoire peut être appelée à être *utshimau* d'un sous-groupe dans le cas où le groupe de chasse se divise (Notes de terrain, 12 octobre). Les chasses collectives au caribou sont encore pratiquées à *Unamen Shipu* et cette chasse n'est pas pratiquée sur les territoires de piégeage. Ayant terminé mon terrain avant la saison de la chasse au caribou, je n'ai pas pu observer cette chasse, alors les données me manquent à ce sujet. Mais à la lumière de certaines conversations que j'ai eues avec mes informateurs – qui sont majoritairement des hommes âgés de 30 à 50 ans qui sont des habitués de ces expéditions -, il semblerait que le leadership

au sein de cette chasse suivent davantage le modèle traditionnel tel que décrit par Henriksen pour les *mushuaunnuat* de *Natuashish*.

### **2.2.3 Les animaux et la valeur marchande**

Une autre conséquence importante de la traite des fourrures a été d'attribuer une valeur marchande aux animaux. L'attribution de cette valeur a bousculé plusieurs conceptions traditionnelles des Innus et continue toujours de le faire aujourd'hui. Henriksen notait que l'idéal innu était que : « neither meat nor skins, in fact none of the inland produce, may be bought and sold for money or be objects of barter » (1973 : 33). Cet idéal entre directement en contradiction avec l'idée de vente des fourrures. Son origine vient du fait que l'animal tué par le chasseur est considéré comme étant un don provenant des maîtres des animaux (Henriksen, 2009 : 54). Traditionnellement, les animaux tués font partie d'une sphère d'échange caractérisée par le don et dans laquelle humains et non-humains sont partie prenante. L'attribution d'une valeur marchande aux animaux peut ainsi être comprise en tant que transformation de dons en marchandises. Notons que cette transformation est loin d'être systématique et complète : comme il a déjà été mentionné, la vente d'animaux est toujours controversée aujourd'hui chez les Innus d'*Unamen Shipu*. Pour Gregory, dons et marchandises sont des types d'échange qui s'opposent de façon symétrique : le don est un échange d'objet inaliénable entre des personnes en état de dépendance réciproque tandis que l'échange marchand implique l'échange d'objet aliénable entre des échangeurs en état d'indépendance réciproque (2015 : 19). Lorsque Gregory (2015) et Mauss ([1950] 2013) disent qu'un objet est inaliénable, c'est qu'il ne peut jamais être complètement séparé des personnes qui l'ont échangé. En ce sens, la logique du don met en relation des personnes tandis que l'échange de marchandise met des objets en relation (Gregory, 2015:15). Cette logique du don comprend différents types et niveaux d'échanges qui vont du partage des biens à consommation immédiate, où les échangeurs ne sont pas fortement liés, jusqu'à l'échange de biens de prestige où les échangeurs sont mis en relation de façon évidente et permanente (Mauss, [1950] 2013; Gregory, 2015).



Au-delà des pressions structurelles exercées par le colonialisme et le capitalisme, comment a pu émerger cette notion dans l'univers innu? Il y a, à mon avis, deux éléments majeurs à considérer : la non-appartenance des traiteurs aux bandes innues et le caractère non monétaire des échanges associés à la traite des fourrures. Pour ce qui est du premier point, les recherches en archéologie nous ont montré l'existence de réseaux d'échanges complexes et d'une étendue remarquable dans le monde autochtone précolombien (Pintal, Provencher et Piédalue, 2015 : 69-70). Pour citer un cas plus précis, le mémoire de maîtrise de Francis Bellavance analyse les échanges de quartzite de Ramah entre les groupes amérindiens du *Mushuaunipi* et les groupes paléo-esquimaux et thuléens du Labrador. Il montre entre autres que :

« les groupes de culture amérindienne seraient prêts à investir beaucoup dans l'acquisition du quartzite de Ramah puisque cette pierre leur permet de manufacturer des pointes de projectile leur assurant de meilleures chasses au caribou. D'autre part, les groupes de culture esquimaude auraient intérêt à fournir la matière demandée afin de limiter les conflits avec ces étrangers auxquels ils ont enlevé une partie de leur territoire » (2006 : 148).

Les analyses ethnohistoriques nous montrent également que les échanges entre peuples amérindiens et inuit avaient les mêmes caractéristiques que ce soit entre Cris et Inuit dans la Baie-d'Hudson (Trudel, 1990) ou ailleurs dans le Nord canadien (Janes, 1973 ; Krech, 1979 ; Smith, 1979). À la lumière des arguments archéologiques de Bellavance et en généralisant avec les études ethnohistoriques, il semble raisonnable de dire que les relations des Innus avec des groupes étrangers se caractérisaient par le troc et l'hostilité. David Graeber (2013 : 40) a examiné la question de l'échange en cherchant à savoir si le troc pouvait être une stratégie généralisée dans les sociétés non capitalistes (cet argument sur la généralisation du troc étant une prémisse fondamentale de la théorie économique classique). Bien qu'il n'ait pas analysé d'exemples nord-américains, son examen l'amène à penser que le troc pouvait exister dans les sociétés non capitalistes mais jamais entre membres d'un même groupe : le troc avait généralement cours entre étrangers ou même entre ennemis. Gregory va dans le même sens en disant que « gift exchange tends to be between people who are relatives; as the kinship distance lengthens, and the transactors become strangers, commodity exchange emerges » (2015 : 17). En considérant cet argument, on peut supposer que chez les Innus la relation d'échange était l'apanage des relations entre groupes étrangers et que les relations entre membres du groupe – ceux avec qui on est susceptible d'avoir un lien de parenté ou de pouvoir

fonder une alliance matrimoniale - étaient caractérisées par la logique du don. Cette hypothèse nous aide à comprendre l'attribution d'une valeur d'échange aux animaux chez les Innus. Comme les traiteurs blancs - ou même les traiteurs autochtones provenant de bandes étrangères - n'avaient pas d'appartenance aux groupes innus, le type de relation qui s'imposait était celui basé sur l'échange de type troc et éventuellement l'échange marchand. Le rapport aux étrangers était le type de rapport le plus probable dans lequel les Innus pouvaient concevoir qu'un animal ait une valeur marchande.

L'autre facteur explicatif qui sera mentionné ici est le caractère non monétaire des échanges associés à la traite. En effet, le « putting out system », tel que décrit par Tanner, consistait à avancer des produits à crédit aux Innus en début de saison pour qu'ils les remboursent en fin de saison en remettant des fourrures aux traiteurs. Même si les produits et les fourrures échangés étaient évalués en valeur monétaire, les transactions n'impliquaient pas de transfert physique de monnaie. D'ailleurs, comme les Innus de *Unamen Shipu* passaient la majeure partie de l'année sur le territoire et que leurs seules occasions de commercer avec les Eurocanadiens étaient avec des traiteurs - indépendants ou de la Compagnie de la Baie-d'Hudson – l'usage de la monnaie n'était pas réellement nécessaire pour acquérir des biens et des vivres produits par les Eurocanadiens. L'usage de la monnaie n'était donc d'aucune utilité sur le territoire (Jauvin, 1993 : 88; Bousquet et Morissette, 2015: 102). C'est la fourrure des animaux qui a émergé comme médium dans ce nouveau régime de valeurs instauré par la traite des fourrures et, plus généralement, le commerce avec les blancs.

#### **2.2.4 Synthèse : description du régime de valeur du piégeage**

À ce point-ci, il est possible de formuler une synthèse explicative du régime de valeur instauré par le piégeage. Il est nécessaire de garder en tête qu'il s'agit d'une description analytique : dans la pratique, les modes de production interagissent les uns avec les autres et ne peuvent jamais être compris en isolement. Le procès de production du piégeage diffère de celui du mode de production traditionnel : il se pratique de façon beaucoup plus individuelle que la chasse collective au caribou. Le rapport au territoire s'individualise lui aussi : la présence de trappeurs eurocanadiens entrave la mobilité sur le territoire et, par la suite, la

création des réserves à castor a entraîné avec elle l'imposition du système des territoires de chasse familiaux. Avec cette individualisation du rapport au territoire, on remarque aussi que le système de leadership (i.e. *nutshimit utshimau*) perd de sa flexibilité et se fixe autour des responsables des territoires de chasse. Comme l'argent n'était d'aucune utilité sur le territoire, la fourrure des animaux s'est imposée comme médium de valeur dans les échanges entre les Innus et les traiteurs eurocanadiens. Bien sûr, la fourrure est échangée dans un système monétarisé mais cette monétarisation n'a pas affecté la vie des Innus avant assez récemment. La réalisation de la valeur de la fourrure se fait au moment de l'échange contre des marchandises.

## **2.3 Les *Mamit Innuat* et le capitalisme**

Après la Deuxième Guerre mondiale, les Innus ont vécu des changements rapides et drastiques. C'est à cette époque que les *Mamit Innuat* ont entamé un processus de sédentarisation et que s'est généralisé le travail salarié comme stratégie économique. Cette époque est aussi celle des pensionnats indiens. Si la traite des fourrures avait permis aux Innus de poursuivre leur mode de vie avec quelques modifications, l'entrée dans l'univers capitaliste entraîna des transformations beaucoup plus radicales. Dans cette section, il sera question d'aborder les impacts de la sédentarisation et des pensionnats. La sédentarisation a engendré des conséquences matrimoniales et cosmologiques importantes. Je proposerai une analyse de la généralisation du travail salarié comme stratégie économique et nous verrons que la sédentarisation a favorisé l'émergence de nouvelles conceptions du territoire.

### **2.3.1 La sédentarisation et les pensionnats**

Le processus de sédentarisation des *Mamit Innuat* prend de l'importance principalement dans l'époque de l'après-guerre. Ce processus est à comprendre conjointement avec la volonté des gouvernements provinciaux et fédéraux d'assujettir les autochtones à l'ordre juridico-politique canadien (bien que cet assujettissement ait commencé au début du 19<sup>e</sup> siècle). La distribution de rations alimentaires – seulement disponibles à des postes de traite bien définis – accroit la

dépendance des Innus aux gouvernements et diminue leur possibilité de mobilité (Mamit Innuat, 2003 : 13). Peu à peu, « les mois d'été, autrefois un temps de repos, deviennent ceux du travail salarié et l'hiver devient la saison morte, tandis que la principale source de revenus, la fourrure, est remplacée par l'aide gouvernementale » (Gagnon, 2002:111). Après les aides gouvernementales ponctuelles, les Innus vont voir arriver toute sorte de spécialistes qui vont mettre en œuvre des programmes permanents et impliquant un suivi des bénéficiaires : « l'appareil technobureaucratique prit de l'expansion et s'inséra davantage dans l'univers socio-culturel des Montagnais » (Dominique, 1989 : 186)

Dans le film *Conflits de chasseurs*, un aîné de Sheshatshit évoque très clairement le processus d'assujettissement des Innus aux gouvernements provinciaux et fédéraux :

« Il n'y a jamais eu de gouvernement sur les terres où nous chassons. On ne l'a jamais vu. Aujourd'hui le gouvernement nous donne de l'argent : les allocations familiales, l'assistance sociale, les pensions, etc. En nous donnant de l'argent, il essaie de diriger nos vies. Le gouvernement veut nous posséder » (Brody et Markham, 1993)

Une aînée de Unamen Shipu évoque, quant à elle, le caractère caché et « sournois » de cet assujettissement :

« Aujourd'hui, on tombe dans le gouvernement. Le gouvernement nous a pris dans les maisons. Dans la tente il fallait chauffer. Maintenant avec les maisons il n'y a pas de problème si il fait froid ou si il mouille. Mais on s'en rendait pas compte. Ce n'est que plus tard qu'on s'est rendu compte de ce qu'on nous avait fait. Nous autres on entrain là-dedans par curiosité. On était curieux de savoir comment ça fonctionnait... sans se rendre compte qu'on est resté pris dans notre village. Ce n'est que plus tard qu'on s'en est aperçu » (Entrevue, Nishapet : F, 77)

L'assujettissement et la dépendance aux aides gouvernementale ont été des facteurs déterminants dans l'implantation du système des pensionnats. Comme les Affaires indiennes avaient la main mise sur la subsistance des Innus, ils ont pu favoriser l'envoi des enfants aux pensionnats en menaçant de couper les aides gouvernementales. Beaucoup d'Innus considèrent toutefois que c'était leurs parents qui avaient le fin mot sur leur envoi au pensionnat:

« C'est les parents qui décidaient ici si les enfants venaient ou pas au pensionnat. Mes parents avaient peur de pas recevoir le BS si je n'allais pas au pensionnat. Ils faisaient des belles promesses dans ce

temps-là : ils disaient si vous faites ça vous allez avoir tout ! »  
(Entrevue, Nishapet : F, 77).

À *Unamen Shipu*, plusieurs aînés n'ont pas été au pensionnat ou y ont été pour une période très courte, soit parce que les parents ne les y ont pas renvoyés, soit parce qu'ils se sont sauvés. Même si les Innus considèrent qu'ils avaient le droit de ne pas envoyer leurs enfants au pensionnat, il reste qu'ils ont le sentiment d'avoir été floués et induits en erreur. Les Innus se sont fait promettre mer et terre : le pensionnat leur apporterait du travail, de meilleures conditions de vie, des services gratuits, etc. Or, ils sentent aujourd'hui que les promesses faites par les Affaires indiennes et les missionnaires n'ont pas été respectées :

« Les prêtres avec les affaires indiennes... ils ont fait les réserves. Y'ont dit que personne payerait pour les maisons, pour l'électricité ... Maintenant tout le monde paye. C'est toute des mensonges ça. Quand j'étais jeune, personne ne comprenait le français. Quand j'ai été à l'école, c'est là que ça commencé à détruire les valeurs des Innus. Mais avant ça on avait pas de maladie, pas de diabète rien. Maintenant on a ramassé toute les cochonneries, les chips, la liqueur » (Entrevue, Shaush : H, 70)

À partir de 1952, les enfants de *Unamen Shipu* commencent à fréquenter le pensionnat de Sept-Îles où étaient envoyés les enfants innus des communautés de la Côte-Nord. Contrairement aux pensionnats ailleurs au Canada, « l'expérience de celui de Sept-Îles est très différente. Ouvert en 1952, il subit des transformations majeures dès le début des années 1960, alors qu'il sert principalement de résidence pour des étudiants qui vont suivre leurs cours avec les Blancs à Sept-Îles. (...) la 'formule pensionnat' devient rapidement désuète » (Goulet, 2016 : 118). Il reste que le passage de la tente au pensionnat fut une coupure radicale pour les enfants d'*Unamen Shipu* :

« Dans ce temps-là on vivait dans la tente. J'ai eu une enfance heureuse à cause de la nature, de la tranquillité. J'ai pas connu la violence comme les jeunes aujourd'hui. J'aime ça penser à ça. J'ai été à l'école au pensionnat. J'y suis allée quelques années. Mes parents vivaient encore sous la tente, on avait pas de maison, y'avait rien ici. C'était le début de la sédentarisation. Avant on était des nomades, on avait beaucoup de liberté. Avec la sédentarisation on était vraiment occupé à regarder ce qui se passait du côté des blancs, pour apprendre à faire comme eux. Encore là on était en paix. Je n'ai pas vu la violence de la part de mes parents. On avait pas le temps ! On voyageait tout le temps. On changeait de place en place. J'en ai vu beaucoup de places » (Entrevue, Nishapet : F, 77)

Le pensionnat – et plus généralement la ville de Sept-Îles – était un nouvel espace à apprivoiser pour les Innus d'*Unamen Shipu*. Il n'est pas difficile d'imaginer tous les défis qui s'imposaient aux jeunes innus qui passaient alors d'une vie sous la tente en forêt à une vie en espace urbain. Le père Laurin, alors responsable du pensionnat de Sept-Îles, énumère les apprentissages quotidiens qu'ont dû faire les enfants innus du pensionnat :

« pour un certain nombre venant des réserves les plus éloignées et le moins en contact avec les Blancs, c'était toute une révélation pour eux : de l'éclairage fourni par l'électricité, des automobiles qui avançaient seules dans le chemin ... s'asseoir sur une chaise pour manger à table, se coucher dans un lit, se laver sous une douche, apprendre à ouvrir et fermer des portes, à monter et descendre des escaliers, quel changement que la vie de leurs petites tentes en toile comparée à l'activité sans répit dans cette grosse bâtisse » (Laurin, 1954: 2, dans Goulet, 2016 : 104)

Une aînée rencontrée à *Unamen Shipu* évoque également ces différences entre la vie nomade et la vie des blancs :

« On partait le mois d'août on revenait juste vraiment plus tard. Mes parents allaient en forêt et moi j'étais au pensionnat. Quand je suis arrivée là-bas je ne parlais pas français. C'était pas facile mais il fallait apprendre. Je me suis fait plein d'amies là-bas des autres communautés. La première année, c'était dur de s'adapter au confort ! J'ai vécu le changement, le confort et notre vie de nomadisme. Au pensionnat, on avait tout. Rendus chez nous, on vivait dans la tente et c'était difficile mais j'étais heureuse car je voyais mes parents. C'est là que les changements ont commencé, les changements de tout : de nourriture, d'habillement, etc. Avant, on m'a dit qu'ils s'habillaient en peau de caribou, c'est ce que mes parents m'ont dit. Après l'école, je n'ai pas suivi mes parents dans le bois. J'étais partie trop souvent. Le plus dur c'était la première année. Pendant ce temps-là c'était encore tranquille, y'avait pas de boisson. On vivait encore dans la tente à ce moment-là. C'était dur pour moi, une année au pensionnat et revenir vivre dans la tente. J'étais habituée au confort. » (Entrevue, Nishapet : F, 77)

Les méthodes pédagogiques du pensionnat étaient aussi radicalement différentes de ce qu'avaient alors connu les enfants innus en forêt avec leurs familles :

« C'étaient surtout les vieux qui étaient écoutés. C'est eux qui enseignaient. Les parents donnaient aussi beaucoup l'enseignement à leurs enfants. Les enfants apprenaient par observation. Ils observaient beaucoup. On n'avait pas de livre mais on était riches en enseignements. On n'avait pas de punitions comparativement au

pensionnat. Il fallait apprendre par coeur au pensionnat. Avec mes parents, je les observais et j'apprenais. Les professeures étaient malines, il fallait tout apprendre par coeur. Mais elles étaient très bonnes. C'était la belle vie avant la sédentarisation » (Entrevue, Nishapet : F, 77)

La sédentarisation et le pensionnat surviennent à un moment où les Innus adoptent de plus en plus le travail salarié comme stratégie économique. Les Innus ne sont pas les seuls dans cette situation : entre 1940 et 1960, le gouvernement fédéral multiplie partout au Canada les programmes et les initiatives pour faire des autochtones des travailleurs salariés (Bohaker et Iacovetta, 2009). Les pères oblats responsables du pensionnat de Sept-Îles étaient bien au fait de cette situation et se sont inscrits dans la volonté du gouvernement de faire des Innus des travailleurs salariés : « Pour assurer ce virage, [le père Laurin] fait pression auprès des autorités oblates pour obtenir des frères capables d'assumer plus de cours techniques, afin de former les jeunes dans des métiers leur assurant une intégration plus facile au marché du travail. Il est notamment question de cours de menuiserie, de cordonnerie, de soudure à l'électricité et à l'acétylène, et de boulangerie » (Goulet, 2016 : 109). Il faut spécifier que, pour les Oblats, le maintien des langues autochtones était important pour garder leur influence auprès des Innus et pour favoriser l'évangélisation de toutes les générations d'Innus (les jeunes ayant reçu une éducation catholique pourraient ainsi renforcer les préceptes de la religion auprès de leurs aînés unilingues) (Goulet, 2016). Les oblats accordaient toutefois une place importante à l'apprentissage du français, ne serait-ce pour que les Innus puissent trouver du travail plus aisément. Le père Laurin, dans sa correspondance, explique comment le français aiderait les Innus à trouver du travail : « Souvent ils ont besoin des Blancs pour gagner leur vie en obtenant d'eux du travail ... et ce sont ceux qui savent le plus le français qui en obtiennent de ces travaux » (Goulet, 2016 : 105). Le lien entre français et travail salarié est aussi évoqué par les Innus à Unamen Shipu : « Le premier travail que j'ai eu, c'était caissière à la Compagnie de la Baie d'Hudson. Ç'a été dur parce que je ne parlais pas français très bien. J'ai aussi été interprète au dispensaire. Là aussi c'était dur parce que mon français était pas bon... fallait que je me débrouille » (Entrevue, Nishapet : F, 77). Le pensionnat a eu pour effets de généraliser le recours au travail salarié chez les Innus, compliquant par le fait même l'occupation du territoire : « Avec la sédentarisation, l'occupation territoriale est devenue plus

dépendante des investissements que les individus et les communautés étaient prêts à faire pour la supporter. De plus en plus, les individus doivent apprendre à composer simultanément avec le maintien du lien avec le territoire par la pratique des activités ancestrales et le travail salarié » (Mamit Innuat, 2003 : 13)

### **2.3.1.1 Les impacts à long terme**

Les études récentes sur les pensionnats et les travaux de Commission vérité et réconciliation ont démontré le caractère intergénérationnel de l'impact des pensionnats (Dion et al., 2016; Bourdaleix-Manin et Loïselle, 2011; Wesley-Esquimaux, 2004). Comme dans bien des communautés autochtones au Canada, l'impact des pensionnats se fait ressentir même chez ceux qui n'ont pas fréquenté ces établissements :

« Mon grand-père m'a demandé de prendre soin des jeunes... de les aider... Il m'a tout le temps dit ça mon grand-père. Parce que c'est dur ici. On vit beaucoup ce qui s'est passé avec les pensionnats ... Ça jamais été de même avant les pensionnats... y'ont ramené ça parce qu'ils ont vécu les mal-traitements... c'était dur de trouver de l'aide pis là ça se transmet » (Entrevue, Shapatesh : H, 33)

Beaucoup des générations plus jeunes idéalisent la vie en forêt qu'ont connu leurs aînés : « Avant, on vivait dans la forêt, maintenant on survit dans la vie de tous les jours. C'est compliqué dans le monde dans lequel on est » (Entrevue, Pinamen : F, 30). Par contre, cette idéalisation n'est pas totale. La même personne dira également, plus tard dans l'entrevue, qu'elle ne souhaiterait pas retourner dans le passé : les mariages forcés, les maladies et la famine marquent beaucoup, de façon négative, l'imaginaire des plus jeunes générations. Les plus vieux, qui eux ont connu ces problèmes, portent en eux le même genre d'ambivalences quant à la vie avant la sédentarisation :

« Les Innus avant étaient tout le temps en bonne santé. Ils mangeaient la viande du bois et tout ce qu'il y avait dans la forêt. Je me souviens, les vieux, ils riaient souvent. Ils racontaient les histoires, ils se taquinaient, c'étaient des comiques. Ils riaient tout le temps. Le monde vivent à l'envers maintenant. Ils n'écoutent pas leurs parents. Ils n'écoutent pas pantoute. Ma mère était tout le temps malade. On était très pauvres. On avait rien à manger des fois. Mais on a vécu pareil » (Entrevue, Shaush : H, 70)



La vie en communauté amène son lot de difficultés pour les familles innues qui, avant la sédentarisation, vivaient de façon séparée sur le territoire. Les moments communautaires étaient alors peu fréquents et relativement courts. William-Mathieu Mark explique comment la vie en communauté a créé la mésentente :

« Jadis, quand l'Innu partait dans le bois, il n'avait que ses enfants avec lui, sa propre famille. Il ne rencontrait les autres Innus que pour un court laps de temps. Tout le monde s'entendait très bien et les relations étaient très amicales. Maintenant c'est très différent. On a du mal à s'entendre avec les autres, Je crois que c'est dû à la vie sédentaire qui nous a rassemblés. Le changement s'est produit depuis que nous sommes regroupés, nous étions habitués à être éparpillés. Si nous étions éloignés les uns des autres, ce serait la joie lors de la rencontre, comme cela était jadis. C'est regrettable. Aujourd'hui, tout le monde met son nez dans les affaires des autres et c'est pour cela que ça ne marche pas » (Jauvin, 1993 : 111)

Les rumeurs et les ragots sont nombreux dans la communauté et la grande majorité des gens déplorent le mal qu'ils peuvent faire (même si tout un chacun y participe d'une façon où d'une autre). Une jeune femme d'*Unamen Shipu* évoque les difficultés que lui ont fait vivre les rumeurs qui circulent dans la communauté : « Les rumeurs ça détruit le monde. T'es pogné là-dedans, tu refoules, c'est pas drôle. Ça me faisait mal avant. Je me fâchais pour rien. Maintenant, je m'en fous, tant que j'suis heureuse » (Entrevue, Shunie : F, 27). Un autre informateur me disait que dans la communauté, ce sont « les rumeurs et le bla bla qui gouvernent » tandis qu'un autre expliquait que « ici y'a juste le bla bla parce qu'il n'y a pas d'informations. Personne ne sait vraiment ce qui se passe et y'a plein de rumeurs » (Notes de terrain, 1<sup>er</sup> octobre 2017).

### **2.3.1.2 Exogamie, endogamie et impacts sur la mobilité**

Avant la sédentarisation, l'exogamie était un principe fondamental du système matrimonial innu. Mailhot délimite deux types d'exogamie : l'exogamie entre subdivisions d'une même bande et l'exogamie entre bandes (1993 : 145). Elle soutient qu'il n'y avait pas de subdivisions dans les bandes de *Mamit*. Avec la sédentarisation, les bandes innues ont vécu beaucoup de difficulté à reproduire le modèle exogame qu'ils connaissaient. Savard a amplement analysé cette question pour le cas de la bande de *Pakua shipi* : « Avant que ne

cesse, vers 1945, le grand rassemblement estival pour la mission et le commerce, à Musquaro, les gens de Saint-Augustin avaient tendance à prendre leurs conjoints dans d'autres villages indiens. Depuis, une sorte de repli. Les éléments d'un nouveau régime matrimonial sont apparus au sein du groupe : on se marie désormais d'un demi-village à l'autre » (1977 : 24). Savard explique que la bande s'est subdivisée en groupe exogame selon une dualité entre amont et aval : le groupe amont est ceux dont les ancêtres sont enterrés à Sheshatshit et le groupe aval ceux dont les ancêtres sont enterrés sur la côte (*ibid*). Cette subdivision était fort probablement existante bien avant la crise matrimoniale qu'a vécu la bande de *Pakua Shipi* suite à la sédentarisation. Néanmoins, elle a pris une signification plus fondamentale à mesure que s'accomplissait le processus de sédentarisation. Henriksen relate un phénomène similaire pour les *mushuauunuat* de *Natuashish* (i.e. Davis Inlet) : « After the various Indian bands on the Labrador Peninsula settled around trading posts and mining towns, the Naskapi may have been forced to practise endogamy to a much larger extent than they did before. As mentioned previously, the Naskapi from Voisey's bay and Davis Inlet merged into one band » (Henriksen, 1973 : 60). Si on revient à une remarque formulée en 2.1.1 sur les subdivisions de la bande de Unamen Shipu (i.e. les Mark de *Kuekuatsheu shipi* et les Bellefleur de *Unamen shipi*) il est possible que cette subdivision ait été amplifiée par le processus de sédentarisation. Après tout, les principales sources qui font référence à cette subdivision étaient des témoins de l'après sédentarisation. Il est possible que cette subdivision se soit cristallisée après la fermeture de la mission de Musquaro dans le but de créer des moitiés exogames pour assurer la pérennité du système. Bref, on constate un affaiblissement du système qui limita la mobilité des Innus sur le territoire : « En limitant les réseaux de parenté des individus à leurs seuls parents consanguins, elle limitait par le fait même les choix qui s'offraient à eux quant à la résidence et réduisait leur mobilité sur le territoire » (Mailhot, 1993 :148)

L'exogamie est toujours valorisée et importante pour les Innus. Mailhot soutient que l'étendue des réseaux de parenté issus du système exogame innu contribue à créer et maintenir un sentiment d'appartenance à la nation innue : « À présent que les Gens de Sheshatshit ne nomadisent plus dans l'arrière-pays, ces vastes réseaux de parenté continuent de présider aux nombreux voyages qu'ils font dans l'ensemble du territoire innu. Dans le même temps, ces

réseaux continuent d'alimenter leur profond sentiment d'être partie du grand tout que constitue le peuple innu » (Mailhot, 1993 : 158-159). J'ai relevé plusieurs discours à *Unamen Shipu* qui valorisaient l'idéal de l'exogamie de bande. Pour prendre un exemple, un homme dans la trentaine expliquait les échecs amoureux de son cousin par le fait qu'il recrutait toujours ses conjointes potentielles dans la communauté. Pour cet homme, des relations de ce type – endogamie communautaire - étaient vouées à l'échec. Lui-même avait une conjointe d'*Ekuanitshit* et attribuait le succès de son couple au fait que sa conjointe venait d'une autre communauté (Notes de terrain, 11 septembre 2017).

### **2.3.1.3 Conséquences cosmologiques de la sédentarisation**

La sédentarisation n'a pas eu des impacts que sur l'organisation sociale et les rapports matrimoniaux. La coupure avec le territoire a entraîné une rupture de communication avec les maîtres des animaux et une perte de puissance : les Innus étant moins en contact avec le territoire, il leur était alors plus difficile d'accumuler le *manitushiun*. Cette perte de puissance est vue comme une cause de l'abandon du rituel de la tente tremblante, le moyen le plus efficace de communiquer avec les maîtres des animaux. Armitage évoque ce lien entre sédentarisation et abandon du rituel de la tente tremblante : « The demise of the ritual, as mentioned previously, may be linked to the sedentarization in government-built villages (...) some Innu attribute the disappearance of the shaking tent to a decline in spiritual power on the part of contemporary elders resulting from a general decrease in hunting activity among the Innu » (Armitage, 1992 : 88). À *Unamen Shipu*, la dernière tente tremblante aurait été officié en 1976. Dans la communauté, lorsqu'on explique l'abandon de ce rituel, on fait référence à la perte de puissance mais aussi à la corruption du territoire : la pollution, les déchets et autres éléments perturbateurs rendraient dangereux l'exécution du rituel, celui-ci pouvant libérer des forces malveillantes (Notes de terrain, 28 novembre 2017).

D'autres récits évoquent que les maîtres des animaux ont puni les Innus pour ne pas avoir respecté certaines prescriptions quant au traitement des animaux (comme le partage, le non-gaspillage, ne pas tuer un animal sans raison, etc.) À *Unamen Shipu*, on m'a raconté la rencontre d'un aîné de *Pakua Shipi* avec *Papakassik*<sup>u</sup> au début des années 1970. L'aîné en

question était à la chasse près du littoral côtier avec deux autres compagnons. Les trois chasseurs auraient entendu un grand cri qu'ils n'avaient jamais entendu auparavant. Piqué par la curiosité, ils ont grimpé sur une colline pour regarder au loin, espérant pouvoir comprendre l'origine du cri. Sur le sommet de la colline, les trois chasseurs ont aperçu un immense troupeau de caribou. On dit que la harde comptait des milliers de caribous. Étant près du littoral côtier, il s'agissait de caribou forestier et ces derniers n'ont pas tendance à se constituer en harde aussi grande. Les chasseurs n'ont pas mis beaucoup de temps pour comprendre le sens de ce rassemblement extraordinaire : au centre de la harde était posté *Papakassik*<sup>u</sup> sous sa forme anthropomorphe d'*Atik Napeu* (i.e. l'homme caribou). C'est *Papakassik*<sup>u</sup> qui était à l'origine du cri. Il criait pour rassembler autour de lui tous les caribous de la côte. Les trois chasseurs auraient alors vu la harde partir vers *nutshimit*. L'aîné qui faisait partie du groupe de chasseur et qui raconte aujourd'hui ce récit dit que *Papakassik*<sup>u</sup> a rassemblé les caribous de la côte pour les amener et les enfermer dans sa demeure à l'intérieur des terres. Le maître du caribou aurait agi de la sorte parce que les Innus – mais aussi et surtout les Eurocanadiens des villages environnants – auraient maltraité le caribou. Mais cela n'est pas la seule raison de cette punition : *Papakassik*<sup>u</sup> aurait puni les Innus parce qu'ils ont abandonné le territoire. Il est utile de rappeler que la sédentarisation des Innus de *Pakua Shipi* est survenue environ en même temps que cette rencontre avec le maître du caribou, soit au début des années 1970. D'autre part, en 2014, dans un reportage de Radio-Canada, un aîné de *Pakua Shipi* explique que les problèmes sociaux vécus par la communauté sont une punition de *Papakassik*<sup>u</sup> : « les esprits n'étaient pas contents qu'on ait délaissé nos territoires, qu'on suive les décisions du père oblat. On nous a punis pour ça » (Panasuk, 2014 : 9:05).

Ces différents récits démontrent comment la sédentarisation a été un événement d'une importance radicale pour les Innus. En délaissant le territoire, les Innus n'étaient plus en mesure d'acquiescer autant de puissance que leurs ancêtres. Cette situation entraîna une rupture de communication avec les maîtres des animaux. La sédentarisation, la pauvreté et les problèmes sociaux sont compris comme une punition des maîtres des animaux. Les Innus sont conscients que des forces matérielles comme le capitalisme et le colonialisme les ont poussés dans cette direction, mais il existe pour eux un niveau de signification supérieur à leur trajectoire historique. La relation aux maîtres des animaux étant marquée par l'auto-évaluation

de ses propres comportements, il n'est pas anodin que les problèmes sociaux des Innus soient vus comme une punition découlant de certains de leurs comportements et de leurs décisions.

### **2.3.3 Le travail salarié comme nouveau régime de valeur**

Avant la Deuxième Guerre mondiale, le travail salarié n'était pratiqué que très marginalement par les Innus de *mamit*. À cette époque, les seuls employeurs potentiels étaient les clubs de pêche au saumon et la Compagnie de la Baie d'Hudson. Pour citer quelques exemples provenant de *Unamen Shipu*, Hélène Mark fait référence à son grand-père qui travaillait pour les propriétaires du club de la rivière *Kuekuatsheu* (Jauvin 1993 : 11) et, dans le film *Ka ke ki ku* (Perrault et Bonnière, 1959), on peut apercevoir Antoine Mullen travailler à la vente de toile pour la Compagnie de la Baie d'Hudson. En 1949, Michel Grégoire de *Nutashkuan* disait être « allé travailler au club de pêche au saumon. Là, je ramassai du bois mouillé afin de boucaner le saumon. En même temps, je fis des planches en vue de fabriquer mon canot. Après cela, je retournai à la pointe et je construisis mon canot » (Dominique, 1989 : 126). À cette époque, le travail salarié est une stratégie d'appoint dans le cycle annuel innu. Michel Grégoire relate qu'en 1951, c'était la première fois que des Innus quittaient *Nutashkuan* pour aller travailler à l'extérieur. Certains avaient été engagés pour faire le déboisement du tracé du chemin de fer entre Sept-Îles et Schefferville (*ibid* : 131). Pour ce qui est d'*Unamen Shipu*, je ne dispose d'aucune source permettant de dater le même genre d'évènement. Néanmoins, c'est vraiment avec la sédentarisation que le travail salarié s'est généralisé chez les Innus de *Mamit*. La construction des maisons et des infrastructures communautaires mit au travail un grand nombre d'hommes dans les communautés (Dominique, 1989 : 134). Les travaux de construction sont encore aujourd'hui une source d'emplois importante à *Unamen Shipu*. L'artisanat a aussi émergé comme une source de revenus dans l'avant et l'après Deuxième Guerre mondiale : les objets vendus étaient principalement les mocassins, les toboggans, les raquettes, les mitaines, etc. (Bacon et Vincent, 1979 : 304, dans Dominique, 1989 : 172).

Le cas des Innus et des Naskapis de Schefferville nous apprend beaucoup de choses sur les modalités de la généralisation du travail salarié. Boutet nous dit que, d'une part, les Innus et les Naskapis sont devenus dépendants du salariat et des aides gouvernementales pour subvenir à

leurs besoins et que, d'un autre côté, il leur était très difficile de trouver un emploi stable et satisfaisant. Il ajoute aussi que d'un point de vue strictement économique, il était impossible d'abandonner les activités cynégétiques sur le territoire (2010 : 44). Dans ce contexte, le temps consacré au travail salarié ne permet pas de faire les longs déplacements nécessaires pour aller sur le territoire : les activités cynégétiques et halieutiques étaient concentrées autour de la communauté au détriment de la chasse au caribou (45). Avec la transformation des moyens techniques de la chasse (l'utilisation de l'hydravion, de la motoneige, de la chaloupe à moteur, etc.), le salariat émerge comme stratégie pour faciliter les voyages sur le territoire, même s'il fait en sorte de réduire leur durée : « les travailleurs miniers, grâce à leur salaire, faisaient donc partie de ceux qui pouvaient se permettre le plus régulièrement d'aller chercher le caribou » (48). Boutet nous démontre que la relation des Innus et des Naskapis au monde industriel s'est construite sur un agencement de pratiques économiques, écologiques et culturelles centré autour du travail à la mine et de l'utilisation du territoire (*ibid*) : « les individus et les groupes autochtones manœuvrèrent eux aussi pour affirmer leur propre façon de vivre à travers ces grandes forces transformatrices, ce qui fit que leur expérience industrielle ne fut jamais caractérisée uniquement par une participation entière, par une sujétion totale, ou par une résistance complète au mode de développement que l'industrie du fer proposa à Schefferville » (Boutet, 2010 : 50).

Trois modalités du mode de production capitaliste sont importantes pour comprendre les contradictions et les transformations qu'il a apporté dans l'univers innu : le salariat, l'extractivisme et l'idéologie de la croissance infinie. Le salariat est un ordre contraignant dans lequel une personne vend sa force de travail en échange de monnaie. L'idée d'ordre contraignant est importante : lorsqu'une personne vend sa force de travail, elle s'inscrit dans un rapport hiérarchique avec son employeur. Cette idée détonne de la conception innue du leadership. En effet, chez les Innus, le leadership est beaucoup plus flexible car, dans un groupe chasseur, chaque personne peut être appelée à mener l'expédition à un moment ou à un autre. De plus, rien ne contraint une personne à suivre un leader en particulier. Le régime salarial ne possède pas cette flexibilité. Le système capitaliste contemporain se caractérise aussi par l'extractivisme, qui peut être compris comme « un modèle de développement économique fondé sur l'extraction des ressources naturelles. Mais ne se limitant pas à

l'extraction des ressources, il implique aussi généralement, pour les pays concernés, leur exportation immédiate » (Murray, 2015 : 24). Cette conception de la production (extraire les ressources, les exporter et les vendre sur les marchés) n'est pas particulièrement choyée par les Innus. Rappelons qu'il existe plusieurs interdictions sur la vente des produits du territoire chez les Innus. De plus, dans les mémoires déposés au Bureau d'audiences publiques sur l'environnement concernant le projet hydroélectrique de la rivière Romaine, on retrouve de sévères critiques du modèle extractif eurocanadien (Conseil des Innus de Pakua Shipi et Conseil des Innus de Unamen Shipu, 2008 : 9). Finalement, l'idéologie de la croissance infinie est aussi une caractéristique fondamentale du système capitaliste. Selon cette idéologie, le système capitaliste doit toujours prendre de l'expansion et s'intensifier de façon à constamment accroître et maximiser les profits (Abraham, 2015 : 205). Ce principe entre en contradiction avec la majorité des préceptes de la pensée innue. En effet, dans leurs activités de récoltes, les Innus valorisent le fait de ne prendre que ce dont ils ont besoin mais aussi de ne pas prendre plus que ce que le territoire peut fournir (Notes de terrain, 30 octobre 2017; Entrevue, Uniam : H, 45).

#### **2.3.4 La dépossession et l'émergence du régime de valeur-territoire**

La dépossession territoriale des *Mamit Innuat* a été pour eux un vecteur de conscience territoriale. L'expérience de la dépossession – mais aussi les luttes pour la réappropriation et la défense du territoire - a permis l'émergence d'un régime de valeur basé sur le territoire. Commençons par l'idée de dépossession. Le concept, tel qu'il est formulé par Harvey (2003), est basé sur le concept d'accumulation primitive de Marx (2014). Pour Marx, l'accumulation primitive est le moment zéro du capitalisme et son emblème est le mouvement des *enclosures* en Angleterre. En retirant les moyens de production des paysans, les enclosures les forcèrent à vendre leur force de travail (638). De son côté, Harvey nous dit que des phénomènes d'accumulation primitive n'ont jamais cessé de se produire et ce partout dans le monde. Ce dernier reformule l'idée de Marx et nous parle d'accumulation par dépossession : « What accumulation by dispossession does is to release a set of assets (including labour power) at very low (and in some instance zero) cost. Over-accumulated capital can seize hold of such

assets and immediately turn them to profitable use » (149). En dépossédant une communauté ou une population de ses actifs, le système capitaliste peut constamment se renouveler et contourner les cycles de crise qui lui sont inhérents. Évidemment, la dépossession est un processus violent que Harvey décrit comme un assemblage de coercition et de consentement (152). Il est indéniable que les *Mamit Innuat* ont vécu – et vivent toujours - des épisodes de dépossession considérables. À ce titre, on peut citer l'appropriation des rivières à saumon par les clubs privés de la fin du 19<sup>e</sup> siècle à 1990, l'appropriation du territoire par les non-Innus depuis 1820, la militarisation du territoire de la fin des années 1970 jusqu'au milieu des années 1990 avec les vols à basse altitude, le projet hydroélectrique de la rivière Romaine en 2009, les projets de développements miniers depuis les années 1940 et plus fondamentalement la dépossession du mode de vie à travers les pensionnats et la politique de sédentarisation, particulièrement dans la période après 1950. À *Unamen Shipu* et à *Pakua Shipi*, la dépossession s'est vécue différemment des autres communautés de *Mamit* : en raison de leur isolement, il n'y a pas eu de projets extractifs majeurs qui se sont concrétisés sur leurs territoires. Les Innus de *Unamen Shipu* sont toutefois bien au courant des impacts que ces projets de dépossession ont eu sur les autres communautés innues de la Côte-Nord et du Lac-Saint-Jean.

L'appropriation des rivières à saumon par les clubs privés est probablement le symbole par excellence de la dépossession des Innus de *Unamen Shipu*. Ce symbole est important pour les Innus car il représente non seulement la dépossession mais aussi la réappropriation de ce qui leur a été enlevé. Le « clubage » des rivières à saumon est une entreprise qui débuta au milieu du 19<sup>e</sup> siècle. « Ainsi, empêchés depuis près de 125 ans de s'adonner librement à une importante activité de subsistance, les Montagnais en sont réduits à pêcher en cachette, craignant sans cesse les coûteuses saisies de filets et de saumons » (Panasuk et Proulx, 1979 : 212). L'appropriation des rivières s'est faite dans le même esprit d'assemblage coercition-consentement décrit par Harvey : d'un côté, les fonctionnaires compensent monétairement les Innus et de l'autre on engage des gardiens armés pour empêcher toute pêche aux Innus (Panasuk et Proulx, 1979 : 206 et 211). Hélène Mark se souvient d'une entente qui a été conclue entre les propriétaires du club de la rivière *Kuekuatsheu* et son grand-père : « Ils



avaient fait un accord avec mon grand-père, et lui donnaient de l'argent pour louer la rivière. Il a dû signer des papiers. Comment aurais-je pu voir ce contrat et savoir le montant de la location? On ne me l'a jamais dit » (Jauvin, 1993 : 11). Dans les années 1970, les gardiens des rivières n'ont pas hésité à tirer des coups de feu sur les Innus d'*Unamen Shipu* qui pêchaient malgré l'interdiction (Savard, 1979; Jauvin, 1988). À la même époque, les Innus se sont mobilisés pour reprendre leurs droits sur les rivières *Unamen* et *Kuekuatsheu*. Rémi Savard, témoin direct de cette mobilisation, en décrit le caractère solennel :

« Dans leurs sacs, outre leurs filets, ils montèrent un tambour à la quatrième chute de la rivière Olamen. Et, durant la courte nuit du 28 au 29 juillet, tandis que de nombreux filets traversaient la rivière en tous sens, la foule des manifestants s'est rassemblée sur une petite île de sable pour y entendre l'aïeul chanter, au rythme de son tambour, les pêches et les chasses des ancêtres, et ensuite pour y danser la reconquête de leur rivière au profit des générations futures » (Savard, 1979 : 62)

La mobilisation fut couronnée de succès et comme le dit si bien Hélène Mark, les propriétaires du club « ont redonné la rivière aux Innus qui en sont redevenus les maîtres » (Jauvin, 1993 : 11). Au début des années 1990, c'est la rivière Étamamiou qui fit l'objet d'une mobilisation pour sa réappropriation (Notes de terrain, 27 novembre 2017). Aujourd'hui, la pourvoirie de la rivière Étamamiou est la propriété du conseil de bande d'*Unamen Shipu* et emploie chaque année une douzaine de personnes de la communauté. Sur les rivières *Unamen* et *Kuekuatsheu*, il n'y a plus de clubs ni de pourvoiries. Certaines familles y ont de petits camps et le conseil de bande a même construit un chalet communautaire à la rivière *Kuekuatsheu*.

Le capitalisme et ses projets de dépossession entraînent des éléments nouveaux dans l'univers innu : le territoire peut désormais être approprié et échangé contre des richesses. À *Unamen Shipu*, les gens ont une conscience très aiguisée de ces modalités inhérentes au mode de production capitaliste. Cette conscience n'est surement pas étrangère à l'exigence classique des revendications territoriales : la signature d'un traité en échange de l'extinction du titre ancestral sur le territoire. Même si cette exigence du fédéral n'est plus nécessairement en vigueur aujourd'hui elle continue de marquer les gens d'*Unamen Shipu*. Souvent, les Innus de la communauté vont attribuer les richesses de certaines autres nations autochtones au fait qu'elles

ont « vendu leur territoire ». Suivant les mêmes termes, on peut voir une compétition entre deux régimes de valeurs : d'un côté, certains diront que les autochtones qui « vendent » leur terre sont plus riches qu'à *Unamen Shipu* tandis que d'autres vont dire que « vendre la terre » va appauvrir la communauté. D'un côté, on a la richesse monétaire du régime de la valeur-travail et de l'autre on a la richesse du régime de la valeur-territoire. Pour ce qui est de ce dernier régime, un homme de la communauté résume bien cette vision des choses :

« La vraie richesse c'est le territoire. Les étangs d'eau, la forêt qui est vierge... y'a pas de mines encore ici. Les projets de mines, etc. ça appauvrirait les Innus, ça augmenterait la consommation de boisson et de drogue, les mines détruiraient tous les territoires. C'est la même chose avec Hydro qui veut inonder nos territoires » (Entrevue, Uniam : H, 45)

Selon cette conception, la « vente » du territoire limiterait encore plus la viabilité du mode de production traditionnel et du mode de production du piégeage. Les Innus verraient ainsi se généraliser le travail salarié mais aussi les problèmes sociaux associés à la sédentarisation. Passer de chasseur à travailleur, ce n'est pas seulement changer d'occupation : c'est aussi devenir une tout autre personne. Au-delà de la compétition entre ces deux régimes de valeurs, ce choc représente aussi une lutte entre deux projets moraux : la préservation du territoire et du mode de vie traditionnel versus l'adoption « complète » du travail salarié. À travers toutes ces dynamiques, il existe aussi une question de permanence. Un homme de *Unamen Shipu* dans la quarantaine disait que « l'argent c'est comme de l'eau dans une passoire. Le territoire, lui, il reste tout le temps. C'est ça la vraie richesse » (Notes de terrain, 29 septembre 2017). La vente du territoire et les changements négatifs qu'ils apportent sont vus comme étant permanents; les compensations monétaires, elles, ne sont que temporaires. En perdant la possibilité de vivre du territoire, les Innus perdent aussi leur liberté, leur autonomie et leurs relations aux êtres non humains. La réserve est ainsi vécue comme le lieu du travail salarié mais aussi comme celui de la restriction des libertés :

« Ils appelaient ça des réserves, comme une réserve faunique, comme si on était des animaux. Pourquoi ils disaient pas village ? On est des humains aussi ... Dans un parc les animaux ne sont pas en liberté ... dans la réserve aussi on n'est pas en liberté. C'est pour ça que je dis que dans le bois on est libre ... Ici on est pogné avec la télévision, la radio, les cochonneries, la drogue, la boisson ... » (Entrevue, Pien : H, 48)

Perdre le territoire, c'est aussi s'asservir à l'univers blanc et à son mode de production. Quand les Innus d'*Unamen Shipu* disent que « le territoire c'est la valeur, notre vraie richesse » il s'agit d'une prise de position pour l'intégrité de leur territoire, de leur univers cosmologique, de leur mode de production et du type de personne qu'il produit. Comme nous l'avons vu en début de chapitre, les Innus ne semblaient pas avoir une conscience du territoire *pour soi* très aiguë (ce qui ne veut pas dire qu'ils n'avaient pas de conscience territoriale). Les épisodes de dépossession qu'ils ont vécus et qu'ils continuent toujours de vivre ont favorisé l'émergence d'une conscience territoriale beaucoup plus forte mais aussi de tout un régime de valeur basé sur la relation avec le territoire. Ce régime de la valeur-territoire semble ainsi être la réponse des Innus au régime de valeur-travail associé au mode de production capitaliste. Néanmoins, comme on le verra au prochain chapitre, le travail salarié reste une stratégie économique incontournable mais qui existe en relation aux autres régimes de valeur que connaissent les Innus.

### **2.3.5 Description du régime de valeur-territoire**

Il m'a été difficile de trouver les mots pour décrire le régime de valeur-territoire et ce sont mes informateurs qui m'ont permis de dénouer le problème : lorsque je leur demandais « quelle est la plus grande richesse des Innus ? », ceux-ci me répondaient invariablement qu'il s'agissait du territoire. Mais, dans tous les cas, ils s'empressaient d'ajouter que la culture et la langue innue étaient aussi parmi leurs plus grandes richesses. En effet, sans culture, la nature ne pourrait jamais être une valeur. De la même façon, sans la culture innue, le territoire ne pourrait pas être leur plus grande richesse. Ces derniers savent bien que sans pouvoir fréquenter le territoire, leur culture et leur langue se transmettraient très difficilement. Cette impression s'avère fondée puisqu'un rapport de recherche récent établit un lien direct entre la diminution de la diversité linguistique et la perte de la biodiversité (Loh et Harmon, 2014). Mais alors, comment décrire le régime de valeur-territoire? Le régime de la valeur-territoire est un complément du régime de valeur-personne. En effet, le territoire commence à prendre sa valeur lorsqu'il est marché et raconté, mais aussi lorsqu'on y entre en relation avec ses animaux, ses entités cosmologiques, ses lieux de puissance, etc. Si d'un côté la valeur-territoire est mise en danger par les entreprises extractives, d'un autre côté, elle dépend de la production

de la personne innue pour se réaliser. Conséquemment, le territoire possède en lui différents potentiels de valeur : du côté du régime de valeur capitaliste le territoire possède un potentiel extractif, un potentiel appropriatif, etc. et du côté du régime de valeur innu, le territoire à un potentiel de récolte (animaux, plantes, etc.), d'acquisition de pouvoir et de transmission des connaissances. Bien entendu, le médium de la valeur-territoire est le territoire lui-même, aussi étendu soit-il. Finalement, on peut dire que la valeur-territoire était déjà donnée dans le régime de la valeur-personne : ce n'est qu'avec l'expérience de la dépossession que la valeur-territoire est passée d'une valeur *en soi* à une valeur *pour soi*.

## Chapitre 3 Analyse du matériel ethnographique

### 3.1 Interaction des régimes de valeur

Au chapitre 2, il a été question de circonscrire analytiquement les trois modes de production qui caractérise l'organisation sociale des Innus de *Unamen Shipu*. Cette section, quant à elle, propose une analyse de l'interaction de ces trois modes de production. En effet, l'émergence de nouveaux régimes de valeur n'implique pas la fin des régimes antérieurs. Graeber (2001) mais aussi Gregory (2015) notent d'ailleurs que, dans un nombre important de contextes ethnographiques où le régime capitaliste entre en interaction avec des régimes de valeurs préexistants, « new means are mainly being put to very old ends; more specifically, a vast flow of resources is put to the task of pursuing traditional forms of value » (Graeber, 2001 : 148). Pour faire cette analyse de l'interaction des modes de production, les points d'analyse privilégiés seront les lieux de tensions, de contradictions, de conflit mais aussi de continuité et de transmission. Plus largement, il sera question de voir comment le mode de production traditionnel se concilie ou guide le rapport avec des éléments importants des autres modes de production. Il sera question d'étudier les rapports du mode de production traditionnel avec le travail salarié, l'arrivée de la route 138, les projets de développement industriel et la commercialisation des produits du territoire.

#### 3.1.1 Innu-aitun et travail salarié

De nombreux éléments influencent la pratique du mode de production traditionnel : « les facteurs déterminant la possibilité, pour un individu, depuis la sédentarisation, de continuer à occuper le territoire aux fins de la pratique des activités ancestrales (Innu Aitun) sont donc la disponibilité de l'équipement (transport, communication, armes, munitions, etc.), l'implication de l'individu dans les activités villageoises, notamment le travail salarié et la valeur des ressources fauniques (abondance du petit et du gros gibier et prix des animaux à fourrure) » (Mamit Innuat, 2003 : 14). Charest et Walsh notent aussi que « différents facteurs influencent la pratique des activités traditionnelles chez les Mamiunnuat : possibilités de travail salarié, aide gouvernementale, variation des prix des fourrures, activités non autochtones sur les

territoires, en plus de l'importance de l'apport alimentaire, objet principal de la recherche » (1997: 40). Dans cette même étude, effectuée en 1983 et 1984, les deux chercheurs nous apprennent que l'âge moyen des chasseurs d'*Unamen Shipu* était de 27,8 ans (42) et que la proportion des revenus provenant des activités cynégétiques y était de 11% (47). Charest et Walsh émettent deux principaux constats: les revenus monétaires servent en grande partie à financer la pratique d'*Innu-aitun* et l'économie des *Mamit Innuat* est devenue une économie monétaire qui dépend principalement de revenus distribués par l'État (47). On voit ici apparaître un constat émis par Graeber selon lequel les nouveaux moyens amenés par de nouveaux modes de production sont mobilisés pour poursuivre des buts « traditionnels ». Dans ce cas-ci, les Innus mobilisent les revenus monétaires pour réaliser les valeurs du mode de production traditionnel. Ce constat sur l'importance des revenus monétaires a été confirmé lors de mon terrain. Aujourd'hui, à *Unamen shipu*, le travail salarié, comme composante de l'économie monétaire, est hautement valorisé et est ressenti comme étant le principal moyen d'assurer sa subsistance : « Je connais toute la chasse mais mon grand-père m'a dit qu'il fallait que je travaille pour nourrir ma famille. Oui, il faut chasser, mais pour nourrir sa famille il faut travailler. C'était ça le plan du gouvernement qu'il a dit : pas le choix de travailler. En plus c'est dur de travailler » (Entrevue, Shapatesh : H, 33)

De façon paradoxale, le travail salarié est presque une condition *sine qua non* de la pratique de *Innu-aitun*. En effet, sans l'argent du travail salarié, il est très difficile d'acquérir le matériel nécessaire à sa pratique (fusils, équipement de pêche, embarcation, munitions, véhicule tout-terrain, motoneige, essence, etc.). D'autre part, le travail salarié, puisqu'il occupe beaucoup de temps, limite substantiellement le nombre et la durée des séjours sur le territoire. Un homme de la communauté a bien résumé les composantes du paradoxe : « C'est difficile d'allier vie traditionnelle et travail à temps plein. Ça prend un emploi pour acheter le matériel pour pratiquer le mode de vie. Ça va être plus difficile pour les jeunes parce que le coût de la vie monte tout le temps » (Entrevue, Uniam : H, 45). Il reste que les Innus ont déployé diverses stratégies pour fréquenter le territoire le plus souvent possible. Une première stratégie est de favoriser le travail saisonnier. Par exemple, un homme dans la quarantaine m'expliquait qu'il travaillait 6 mois par année et qu'il consacrait les autres 6 mois de l'année à la chasse et à la pêche (Notes de terrain, 6 novembre 2016). Pien m'a aussi indiqué sa préférence pour le travail

saisonnier : « J'aime mieux saisonnier parce que je suis coureur de bois. Sinon, l'emploi c'est du lundi au vendredi mais la fin de semaine c'est sûr que je m'en vais dans le bois. C'est le paradis pour moi dans le bois » (Entrevue, Pien : H, 48). Pour les gens qui occupent un emploi, la fin de semaine est un moment privilégié pour pratiquer *Innu-aitun* : « Les gens ont d'autres emplois. Beaucoup vont trapper la fin de semaine. C'est surtout pour passer le temps. Ils posent des collets en même temps » (Entrevue, Uniam : H, 45). Beaucoup de gens dans la communauté ont installé des tentes ou même des petits camps permanents dans les environs immédiats de la communauté : « C'est une question de travail aussi, c'est pas tout le monde qui a le temps de chasser. Mais presque tout le monde fait un peu d'effort de chasse autour de la communauté » (Entrevue, Pinamen: F, 30).

La pratique des activités cynégétiques et halieutiques sert avant tout à assurer la poursuite des valeurs du mode de production traditionnel :

« La trappe c'est pas une activité principale pour eux. C'est surtout pour avoir la viande de bois, pour donner aux aînés. Ceux qui partent pour 2 mois ils peuvent atteindre 1000-2000\$. Avec une bonne récolte ça peut atteindre 3000\$. C'est surtout pour garder la culture, les traditions. (...) Dans les années 1990 ça valait la peine, dans ce temps les gens pouvaient vivre de ça » (Entrevue, Uniam : H, 45).

La transmission des savoirs est fondamentale dans la pratique de *Innu-aitun*. On n'apprend pas seulement aux jeunes les techniques de *Innu-aitun* : on leur apprend également que ces techniques vont toujours rester une façon de subvenir à ses besoins :

« Avant, je trappais, ça m'aidait à vivre. Aujourd'hui je donne toute ma trappe à mon fils adoptif. Quand mon fils adoptif reçoit son chèque il va s'acheter un vélo. C'est ça que je fais aujourd'hui, les peaux de castor je donne ça à mon beau-fils et à mon fils adoptif pour les encourager à aller dans le bois, pour leur montrer que ça rapporte un peu » (Entrevue, Pien : H, 48).

Il reste que l'introduction de l'économie monétaire dans l'univers innu ne s'est pas faite sans conflits et contradictions. Les discours anti-monétaristes sont très nombreux dans la communauté. Selon certains, l'argent amène le malheur :

« J'ai travaillé longtemps mais j'ai jamais été riche. Je ne suis pas millionnaire. Si je le deviens je serai tout le temps malheureux. Les gens qui ont plus d'argent achètent tout. Ils voyagent aussi. Mais ils ne sont pas plus heureux. Je ne pense pas. Ils surveillent tout le temps

l'argent. Comment ils dépensent pis tout ça. » (Entrevue, Shaush : H, 70)

D'autres ressentent que l'argent et le travail salarié restreignent leur liberté et leur autonomie. Cette position fait plus ou moins référence au processus d'assujettissement des Innus à l'ordre étatique canadien :

« On dirait qu'on est influencé par les blancs... quand on se fait offrir de l'argent on dit oui ... ils nous achètent ... pourtant c'est juste des bouts de papier et de métal qui nous tiennent les mains... Faut aller aussi sur le marché du travail pour survivre. Dans le bois y'a tout le temps quelque chose à faire. Si t'es ici faut que t'achètes ton gaz... Dans le bois tu prends juste ta hache, ta carabine, ton canot pis tes pagaies pis tu peux te promener » (Entrevue, Pien : H, 48)

Un témoignage de William-Mathieu Mark abonde dans le même sens :

« les enfants, eux, seront pauvres s'ils continuent d'aller à l'école, ils ne sauront rien faire par eux-mêmes de tout ce qui est nécessaire en forêt: la traîne, leurs raquettes que les filles d'ailleurs ne pourront lacer pas plus que confectionner des mocassins de même pour les canots. Ils devront tout acheter mais n'auront pas d'argent » (Jauvin, 1988)

Ce dernier touche une corde sensible : les gens d'*Unamen Shipu* valorisent le travail comme moyen de subsistance principal et pourtant ce n'est qu'une minorité de la communauté qui occupe un emploi à l'année. Pour travailler, beaucoup doivent quitter la communauté et, par la même occasion, s'éloigner encore davantage de la vie sur le territoire. La conciliation entre le travail salarié et la pratique d'*Innu-aitun* se négocient constamment en fonction de paramètres structurels qui sont difficiles à contourner. L'absence d'opportunités économiques dans la communauté rend difficile l'acquisition du matériel nécessaire à la chasse et le travail limite le temps que l'on peut passer sur le territoire. Malgré tout, une grande partie des revenus monétaires sont mobilisés pour pratiquer *Innu-aitun* et de multiples stratégies sont utilisées pour l'harmoniser avec le travail salarié. La poursuite des valeurs du mode de production traditionnel reste une priorité pour beaucoup de personnes dans la communauté, même si ce dernier a perdu de l'importance sur le plan de la subsistance matérielle.

Finalement, pour bien comprendre la spécificité du rapport des Innus envers le travail salarié, il convient de le comparer avec celui des non-autochtones. Même si les Innus considèrent que le travail salarié est la base contemporaine de leur subsistance, il demeure que, généralement,



ils ne fondent pas leur identité sur leur occupation professionnelle comme peuvent le faire les non autochtones. Si on travaille, c'est pour payer ses factures et nourrir sa famille et pas nécessairement pour chercher à s'épanouir personnellement ou à se fonder une identité. En effet, Bergeron (2007) et Capitaine (2012) remarquent que dans le cas de la pêche commerciale, les Innus, contrairement aux non-autochtones, ne s'insèrent pas dans une « tradition professionnelle » et ne fondent par leur identité sur leur travail dans les pêches. Néanmoins, le travail salarié se vit tout de même comme une façon d'atteindre l'autonomie personnelle puisqu'il permet de rompre avec une condition de dépendance (Capitaine, 2012 : 302). Pour reprendre les termes de mon cadre théorique, le travail salarié ne semble pas participer particulièrement à la production des personnes chez les Innus.

### **3.1.2 Innu-aitun et l'arrivée de la route 138**

Le désenclavement risque de transformer profondément la communauté d'*Unamen Shipu*. L'articulation des modes de production et des régimes de valeurs devrait être complètement reconfigurée par cet événement. L'arrivée de la route 138 à *Unamen Shipu* - qui est prévue pour 2020 - est un sujet qui fait parler tout un chacun. Si certains sont plutôt en faveur et d'autres plutôt en désaccord, rares sont ceux qui ont un avis totalement tranché. Lorsqu'on demande à une personne son avis sur la venue de la route, elle évoquera généralement des arguments pouvant être mobilisés de chaque côté. Cependant, tout le monde sait que le désenclavement de la communauté changera radicalement le portrait de *Unamen Shipu*. Tout comme l'a remarqué Dominique dans le cas de l'arrivée de la route 138 à *Nutashkuan* (1997 : 55), les Innus d'*Unamen Shipu* et les Eurocanadiens qui habitent le village de La Romaine ont depuis le temps établi des conventions informelles de type autogestionnaire pour partager le territoire et favoriser la cohabitation. La venue de la route et le renforcement de l'ordre juridique canadien qui en découlerait vont affaiblir ces pratiques autogestionnaires. D'autre part, la souveraineté relative dont jouit actuellement la communauté en raison de son isolement verra sa portée réduite de façon drastique. Dans le cas des chasseurs et pêcheurs étrangers venant à *Nutashkuan*, Dominique notait que « le contrôle social et l'isolement ne suffiront plus à encadrer les usagers de la faune » (1997 : 49). L'affaiblissement du contrôle social devrait aussi se répercuter dans d'autres sphères : l'influence de l'État et de la société eurocanadienne sera plus forte et échappera davantage au contrôle communautaire. Plusieurs

informateurs ont établi un lien direct entre leur liberté actuelle et l'absence de route. Certains vont même jusqu'à dire, un peu à la blague, que la loi canadienne ne dépasse pas le bout de la route 138 (Notes de terrain, 14 septembre 2017). L'arrivée de la route ouvre aussi la porte à l'appropriation du territoire et à l'accaparement des emplois qu'il y a dans la communauté:

« C'est pas une bonne idée la route. On aura pu le droit d'aller dans les rivières, il va y avoir des terrains privés ... Y'aura du monde qui vont venir, des étrangers, qui vont travailler chez nous. C'est notre village pis on peut même pas travailler ... ça prend les cartes... y'a juste dans notre village qu'on peut travailler et on n'a même pas le droit » (Entrevue, Pien : H, 48)

La route risque fort probablement d'amener avec elle de nouveaux projets d'extraction des ressources naturelles. Alors que j'étais en expédition de chasse au castor avec deux jeunes, un des deux disait être bien content qu'il n'y ait pas de route à *Unamen Shipu*. De cette façon, les compagnies forestières ne peuvent pas venir « embêter » la communauté et « détruire » les ressources du territoire (Notes de terrain, 10 septembre 2017). Beaucoup de personnes craignent aussi les mauvaises influences de la société eurocanadienne. Cette position est surtout défendue par les femmes. Beaucoup d'entre elles craignent la venue d'étrangers mal intentionnés qui voudraient les enlever ou les assassiner. On craint également l'augmentation de la consommation de drogues dans la communauté:

« Mais ça me fait peur aussi la route. J'ai peur que les jeunes aillent voler ou qu'ils fuient. Ils pourraient faire du pouce pis partir on sait pas où, se faire assassiner, se faire violer, etc. Il pourrait rentrer des voleurs, des trafiquants de drogue. Ça m'inquiète beaucoup. Y'a des gens qui pourraient venir nous voler ou nous tuer » (Entrevue, Mani : F, 44)

La venue de la route viendrait aussi bousculer les habitudes que les gens ont prises en raison de leur isolement :

« C'est bien beau mais l'ambiance va changer. Mon quatre-roues je ne pourrai pas le laisser là. On va être ouvert au reste du monde mais c'est sûr qu'on risque d'avoir de la visite. Si c'est le bout de la route y'a toute sorte de monde qui vont rentrer. Les enfants sans surveillance on pourra pu faire ça. C'est des choses qui peuvent arriver. Il y a des désavantages pour la chasse aussi. Vu qu'on va avoir la route... Mettons la personne qui chasse habituellement dans un certain secteur ne pourra pu dire que c'est son territoire parce que ça va être accessible à tout le monde... » (Entrevue, Tuma : H, 38)

Bref, si la venue de la route peut être redoutée, c'est principalement en raison de la perte de contrôle sur la communauté, la perte de souveraineté sur le territoire mais aussi par crainte de l'accroissement des influences néfastes de la société eurocanadienne.

Il n'y a pas que du négatif dans le prolongement de la route 138. Un des arguments en sa faveur est l'impact positif qu'une route aurait sur la mobilité sur le territoire. À *Unamen Shipu*, les déplacements sur le territoire se font en chaloupe, en motoneige ou bien en hydravion. Comme il est prévu que la route relie un jour toutes les communautés de la Basse-Côte-Nord, sa construction faciliterait sensiblement les déplacements :

« Si ils font une route je pense que le monde vont aller plus souvent à la rivière Mécatina. Ça va être plus accessible. Là c'est juste à l'automne qu'ils vont à leur territoire. L'hiver ils peuvent y aller en ski-doo aussi. Dans ce temps-là c'est juste les hommes. C'est quand ils vont à la chasse au caribou. Des fois ils vont chercher leur canot qu'ils ont laissé l'automne, ils peuvent aller le chercher en ski-doo. Aller à Nehekau ça prend 1 semaine. Avec une trail ça prendrait 3 jours » (Entrevue, Uniam : H, 45)

Avec des déplacements plus rapides – mais aussi plus sécuritaires – certains envisageraient davantage d'aller s'installer en forêt en raison de la facilitation engendrée par la route. Ici, une aînée nous dit qu'avec la route elle irait s'installer en forêt :

« Ça serait une bonne chose présentement. On a déjà vécu le changement. Si y'a une route ici je vais aller m'installer en forêt. Ça va être plus facile. Faut trouver un bateau, une personne qui nous conduise. Même affaire quand on va en ville » (Entrevue, Nishapet : F, 77)

Aujourd'hui, pour rejoindre Kégaska et la route 138, la communauté dépend du transport maritime et du transport aérien. Ces deux modes de transport sont dépendants de la météo et la région est bien connue pour ses forts vents. Pendant une partie de l'hiver, le transport maritime est même interrompu en raison des glaces. Les déplacements vers l'ouest mais aussi l'acheminement des marchandises sont donc très difficiles à prévoir et engendrent leurs lots de problèmes. L'hiver, il arrive souvent que la communauté manque de certaines denrées alimentaires ou même que le ravitaillement de diesel pour la centrale thermique ne puisse se faire en raison du mauvais temps. Mais c'est l'impossibilité de transférer les personnes malades à l'hôpital qui inquiète le plus les gens de la communauté :

« J'aimerais avoir la route quand y'a des urgences médicales. Comme la madame qui est morte récemment, elle était là depuis le matin au dispensaire. C'est long attendre que l'avion arrive... des fois y'a des tempêtes ...» (Entrevue, Mani : F, 44)

Beaucoup d'accidents surviennent lorsque les gens décident d'aller rejoindre la route en chaloupe ou en motoneige :

« On est pogné là à cause du mauvais temps. J'aime pas ça. Pour la santé ça va être bon aussi. On perd du monde en chaloupe pis en ski-doo » (Entrevue, Shunie : F, 27)

En bref, la sécurité et l'accroissement de la mobilité sur le territoire sont des éléments que beaucoup de gens souhaitent pour la communauté et que la route pourrait leur apporter. L'autre versant des arguments en faveur de la route est de nature économique. Comme il a déjà été expliqué, l'enclavement actuel de la communauté amène beaucoup de difficultés au niveau de la prévision des transports. En plus d'être incertain, le transport est aussi très dispendieux. Le désenclavement de la communauté permettrait de nouvelles possibilités de développement pour la communauté :

« Comme on est isolé, les opportunités sont pas énormes ... mettons que le monde en majorité mise plus sur la construction de la route. (...) Si on a une route c'est pas les mêmes opportunités vu que la communauté va être plus accessible. J'en connais qui ont proposé des projets mais en faisant leurs démarches, y'ont remarqué que les coûts des transports étaient élevés. Ça les a découragés. » (Entrevue, Tuma : H, 38)

Le désenclavement réduirait sensiblement le coût de la vie dans la communauté. Les prix de la nourriture, du transport, des matériaux et des services devraient baisser de façon importante et la communauté verrait son pouvoir d'achat augmenter :

« Il va y avoir des avantages au niveau des achats. On ne sera plus isolé non plus. Les gens vont pouvoir sortir du village quand ils veulent pour faire les commissions. Ils ne seront pu pognés à acheter leur margarine à 8,99\$ ! Les magasins vont devoir s'ajuster. Ça va être bon pour le développement économique. Ça va aider les gens à faire des projets » (Entrevue, Tuma : H, 38)

Pour résumer les arguments en faveur du prolongement de la 138, la construction de la route permettrait davantage de possibilités économiques (au sens capitaliste du terme) mais aussi plus de sécurité et une plus grande mobilité sur le territoire et vers les centres urbains.

Pour terminer, on comprend que le prolongement de la route 138 devrait réarranger l'articulation des modes de production dans la communauté. Avec les opportunités de développement économique, le mode de production capitaliste devrait se généraliser encore plus qu'il ne l'est aujourd'hui. Cette généralisation devrait entraîner avec elle une transformation des pratiques de chasse. En effet, si les revenus du travail salarié sont mobilisés pour poursuivre des valeurs traditionnelles, les Innus devraient acquérir davantage d'équipement, ce qui devrait transformer le procès de production. D'autre part, si l'usage de la voiture se généralise comme certains le prévoient, le territoire ne sera pas parcouru de la même façon. Considérant l'importance de la marche, cela laisse entrevoir des conséquences au niveau du régime de valeur traditionnel, mais aussi du point de vue cosmologique. Il se peut aussi que la généralisation du travail salarié laisse moins de temps pour les activités traditionnelles. Conséquemment, le manque de temps devrait accélérer la transformation des pratiques du procès de production traditionnel. Bref, le prolongement de la route 138 devrait transformer profondément la communauté à plusieurs niveaux et modifier l'arrangement actuel des modes de production et des régimes de valeur. Les débats communautaires qui vont suivre seront particulièrement importants pour comprendre ces transformations.

### **3.1.3 *Innu-aitun* et projets industriels extractifs**

L'éventualité de la mise en œuvre de projets industriels extractifs sur le territoire d'Unamen Shipu est un lieu de tension important. Certains, surtout parmi les plus jeunes, aimeraient voir des projets industriels se concrétiser autour de la communauté en raison des emplois qu'ils pourraient apporter. Néanmoins, tout un chacun est bien conscient des dangers que de tels projets comportent: la pollution, la dégradation et la destruction du territoire. L'entreprise industrielle la plus imminente est le projet hydroélectrique de la rivière du Petit-Mécatina. Depuis de nombreuses années, les Innus d'*Unamen Shipu* savent que ce projet est envisagé par Hydro-Québec car dans les années 1980, la société d'État y a construit des bâtiments et une piste d'atterrissage. Avec la fin, en 2020, du chantier du projet hydroélectrique de la rivière Romaine et l'arrivée projetée de la route 138 la même année, tout porte à croire qu'Hydro-Québec pourrait bientôt annoncer la mise en œuvre du projet. En effet, la route est nécessaire à la société d'État pour approvisionner un éventuel chantier de construction. Comme dans le

dossier du prolongement de la route 138, la souveraineté de la communauté est un enjeu fondamental. Les Innus d'*Unamen Shipu* redoutent le pouvoir de la société d'État et ont peur de ne pas pouvoir refuser le projet même si c'est leur volonté :

« C'est sûr que Mécatina, avec ce qu'on a vu au projet hydroélectrique de La Romaine, ça va être dur à faire passer dans la communauté par référendum. Quelqu'un qui est conservateur il va être contre c'est sûr. Il y en a qui sont réalistes : même si le référendum dit non, Hydro risque de trouver un moyen de fermer la rivière pareil. Il y en a qui disent qu'on devrait saisir l'opportunité ... J'ose pas ça appeler une opportunité de fermer une rivière. Y'en a qui ont une attitude défaitiste... mais y'en a qui sont plus combattifs, que c'est un non ferme. Les autres communautés de la Basse-Côte ne sont pas favorables non plus » (Entrevue, Tuma : H, 38)

« Si Hydro veulent le faire ils vont le faire sans notre consentement. J'suis pas vraiment pour les barrages. J'aime pas ça » (Entrevue, Pinamen : F, 30)

« J'ai dit surveillez-vous si Mécatina arrive. Pensez à Unamen Shipu, priorisez Unamen Shipu avant les autres. J'ai vu c'que j'ai vu au chantier Romaine ... Je suis allé voir le conseil le mois passé pour ça. Ils m'ont demandé ce qui se passe là-bas. Il faut penser à notre communauté. Je vais toujours être proche pour l'assemblée générale de Mécatina (...) C'était le territoire à mon père, mes oncles, mes tantes, etc. Quant à l'inondation, je vais voir ce que les autres disent dans la famille, mais moi je veux pas. Mais ils risquent de le faire même si on veut pas. Mais si ça se fait, il va falloir que la communauté soit priorisée » (Entrevue, Mani : F, 44)

L'atteinte à la souveraineté de la communauté n'est pas seulement ressentie dans la négation potentielle de leur droit de refuser le projet mais aussi dans leur accès au territoire une fois que le projet aura débuté. À la lumière de ce que certains et certaines ont vu au chantier de la rivière Romaine, beaucoup craignent le pouvoir qu'Hydro-Québec pourrait prendre sur le territoire d'*Unamen Shipu* :

« Parce que la vie en forêt ils vont nous l'interdire... comme rivière Romaine. Y'ont ouvert la route. Mais on peut pas tuer le caribou. Hydro-Québec c'est des chasseurs et ils l'ont ouvert pour eux, pour la chasse à l'original » (Entrevue, Mani : F, 44)

« C'est des territoires qu'on peut explorer sans qu'on dérange personne et sans que personne nous dérange. Si on regarde le projet Romaine on a rien que le droit d'aller jusqu'au km 35 et plus tard jusqu'à km 100 quelque ... » (Entrevue, Pinamen : F, 30)

L'inondation du territoire est elle aussi redoutée. Les barrages, comme les autres projets industriels, sont vus comme étant destructeurs et peu compatibles avec le mode de production traditionnel innu :

« Maintenant on se fait détruire notre territoire, nos rivières, nos médicaments. C'est à cause de la pollution. Aujourd'hui ils disent de faire attention à la pollution mais je ne les écoute plus. Les Innus avant étaient tout le temps en bonne santé. Ils mangeaient la viande du bois » (Entrevue, Shaush : H, 70)

« Inonder les rivières c'est pas correct... Les barrages se remplissent .... les rivières souterraines, la terre glisse. L'eau s'en va en dessous quand y'a les barrages ... ça fait les glissements de terrain. Faut préserver la nature au lieu de la détruire. Comme à Anticosti... Ça va faire comme au golfe du Mexique. Ça s'est passé là-bas! Ça va détruire toute notre alimentation. Ils voulaient faire les déchets nucléaires à côté de *kuekuatsheu shipi*, c'est pas correct ça ! Pétrolia ça nous met dans l'embarras ! Les barrages aussi, les mines aussi... Si ça pète c'est la nature qui va être détruite... Ça va toute être toxique... On pourra pu faire la pêche, les poissons passent là ! Les oiseaux ça va être toute huilé ! Le barrage, ça va moins favoriser la vie en forêt. Ça va détruire les habitats des animaux. On est pas la seule espèce sur la terre. Faut penser aux autres espèces aussi. Les animaux vont être en voie d'extinction parce qu'ils ne sauront plus où nicher. Ils vont peut-être même faire la coupe de bois ici... » (Entrevue, Pien : H, 48)

Le prolongement de la route 138 et le projet hydroélectrique de la rivière du Petit-Mécatina sont ressentis comme faisant partie de la même logique et comme entraînant des changements similaires dans le mode de vie et les techniques de chasse et de pêche :

« C'est sûr que ça va défavoriser le mode de vie traditionnel. C'est sûr que ça sera pu les mêmes méthodes de chasse. Le monde va vouloir prendre la méthode facile pis y aller en pick-up sur la route pis tirer sur le bord du chemin... En y pensant, on a juste à imaginer que si on a la route, quand on voit les maisons ont toutes des chaloupes à trois quilles, si y'a la route les gens vont peut-être délaissé ça. Chasser en pick-up ça va être plus sécuritaire mais y va toujours y avoir les plus réticents qui vont continuer d'y aller en chaloupe. Avec Mécatina quand ils vont fermer la rivière, le réservoir qu'ils vont faire, j'avais vu une carte, pas une carte officielle, mais des projections, on a regardé ça pis ça affectait à peu près 5-6 lots de trappes des familles d'ici, dont celle de mes grands-parents. Ça sera pu vivable là-dedans ... » (Entrevue, Tuma : H, 38)

Le dilemme fondamental qui se présente aux Innus d'*Unamen Shipu* est celui de garder intact le territoire ou bien d'accepter qu'il soit détruit en échange de compensations monétaires et de promesses d'emplois. À l'instar de ce qui est dit dans l'extrait suivant, beaucoup de membres de la communauté insistent sur le caractère permanent de la destruction du territoire et le caractère temporaire des emplois et des compensations monétaires :

« Moi je trouve pas ça beau les barrages. Ça va tout détruire. Faut garder le territoire intact. Les gens disent que ça va amener de l'argent mais une fois que ça va être construit y'en aura pu d'argent pour nous autres pis le territoire va être détruit. Ça va amener un peu d'argent mais qu'est-ce qu'on fait avec ? Avec rivière Romaine ils nous ont donné 3000\$ par personne mais au final ça fait pas tant que ça. Ils font rouler leur économie mais ça va prendre fin bientôt. Qu'est-ce qu'ils ont de plus ? Pas vraiment grand-chose. L'argent ça change pas grand-chose. Ça dure quelques minutes pis après rien n'a changé. Ça apporterait des jobs mais on est-tu prêt à sacrifier Mécatina pour quelques jobs ... Moi, non, je ne serais pas capable de faire ça. Le moyen de survie c'est de travailler. Je sais même pu quoi penser de ça. Ça va être compliqué. Ça va diviser la communauté ça c'est sûr. Y'en a qui veulent de l'argent pis y'en a d'autres qui veulent rien savoir pis qui veulent garder le territoire... » (Entrevue, Pinamen : F, 30)

Le territoire est une valeur fondamentale dans la communauté. La valeur-travail, même si elle permet de subvenir à ses besoins, n'a pas la même charge symbolique que la valeur-territoire. En effet, la valeur-territoire permet toujours d'assurer une partie de la subsistance de la communauté – il n'y a pas si longtemps, elle en assurait la quasi-totalité - mais surtout, elle est encore la principale valeur mobilisée dans la production des personnes. La suite des débats dans le dossier du projet hydroélectrique de la rivière du Petit-Mécatina sera d'une importance capitale pour bien comprendre comment s'articulent les modes de production dans la communauté. Ils le seront encore davantage pour connaître le projet moral que les gens d'*Unamen Shipu* veulent se donner, c'est-à-dire le type de valeur que ces derniers privilégieront. Il faudra toutefois garder en tête tous les obstacles qui se dressent entre la communauté et son droit à exercer sa souveraineté et son droit à faire un choix libre et éclairé.

### **3.1.4 Les produits du territoire : entre dons et marchandises**

Il existe chez les Innus des interdits entourant la vente des produits du territoire (Henriksen, 1973 : 33). Selon Henriksen, ces exceptions étaient plus fréquentes sur la côte que sur le



territoire et dépendaient aussi du statut du produit : la viande du caribou, considérée comme la viande la plus prestigieuse et la plus sacrée, n'est presque jamais vendue ou échangée tandis qu'un animal moins important le sera plus souvent. Aujourd'hui, à Unamen Shipu, la vente ou l'échange des produits du territoire suit à peu près la même logique. Cependant, un élément nouveau qui n'a pas été traité par Henriksen s'insère dans la problématique : la commercialisation. Commençons par relever certains discours sur les interdits de commercialisation des produits du territoire :

« Notre richesse c'est aussi de garder notre culture, garder nos techniques de chasse, de confection de canots, de raquettes, etc. C'est notre plus grande richesse. Commercialiser ça c'est pas correct. Il ne faut pas vendre ce que l'on chasse. La plupart des aînés aiment pas ça » (Entrevue, Uniam:H, 45)

Pour prendre un autre exemple, alors que j'étais dans une longue expédition sur le territoire avec un groupe de chasse familial, un co-chasseur non apparenté à la famille s'affairait un soir à faire de la confiture de *uishatshimina* (i.e. aîlles vigne-d'Ida, appelées graines rouges sur la Côte-Nord). Il m'exprima alors sa déception de voir les blancs commercialiser les petits fruits qu'il est possible de cueillir en forêt : « Les blancs ils cueillent les bleuets pis ils les vendent à l'épicerie. Maintenant, y'en a même à Natashquan qui vendent la *shikuteu* (i.e. plaquebière). Ça va être quoi la prochaine affaire? Les graines rouges?! » (Notes de terrain, 14 octobre 2017). Ces deux exemples nous montrent que dans l'absolu, les produits du territoire ne doivent pas être vendus ou échangés : un tel geste entre en contradiction avec le régime de valeur traditionnel. En vendant ces produits, c'est un autre type de valeur qui est réalisé. En échangeant ou vendant les produits du territoire, on perd l'aspect de don qui caractérisait leur circulation. Rappelons-nous que le partage de la nourriture permet au donateur d'acquérir un certain prestige mais permet surtout de se tenir dans les bonnes grâces des maîtres des animaux et ainsi d'acquérir davantage de puissance spirituelle :

« C'est une tradition de donner la viande aux autres. Ça tout le temps été respecté. On chasse pour les vieux. Quand j'étais jeune mon père faisait ça. Il partageait tout le temps ce qu'il rapportait. Quand on partage, il disait, après t'as tout le temps du succès quand tu retournes à la chasse » (Entrevue, Uniam : H, 45)

La vente ou l'échange de ces produits ne réalisent pas les mêmes valeurs que lorsqu'ils sont donnés. Une personne de la communauté évoque ce changement :

« Dans le temps quand ça restait encore dans le bois, j'étais pas encore là. Mais d'après ce qu'on m'a dit l'entraide était vraiment énorme dans ce temps-là. Y'avait plus de partage aussi. Mettons que quelqu'un prenait un saumon, la personne se gardait un morceau et donnait le reste à ceux qui étaient dans le besoin. Aujourd'hui, quand quelqu'un prend un saumon, il va en garder la moitié et essayer de vendre l'autre moitié ! » (Entrevue, Tuma : H, 34)

Aujourd'hui, plusieurs personnes vendent ou échangent des produits du territoire tout en sachant les conséquences d'un tel geste sur le plan social et cosmologique. En effet, ces deux formes d'échange ne sont pas mutuellement exclusives : une personne peut très bien donner certains produits et en vendre d'autres à des occasions différentes. Une personne peut même dénoncer la vente de ses produits tout en en vendant elle-même. La problématique de la vente des produits du territoire revient systématiquement dans les débats de la communauté. Sur Facebook, j'ai vu plusieurs personnes critiquer une loterie qui avait comme prix du *attiku-pimi* (i.e. la graisse de caribou). Le verdict était sans appel : le *attiku-pimi* étant l'aliment le plus sacré pour les Innus, il est inconcevable d'en vendre et encore plus inconcevable d'en faire tirer dans une loterie.

Les possibilités de vente et d'échanges des produits du territoire semblent en pleine recomposition à *Unamen Shipu*. Ces possibilités se construisent selon des rangs hiérarchisés bien précis et hérités du mode de production traditionnel. On peut faire une première distinction entre la vente informelle et la commercialisation : la première est beaucoup plus acceptable que la deuxième étant donné que l'aspect interpersonnel de l'échange est préservé. La commercialisation, quant à elle, est à éviter puisqu'elle implique certaines caractéristiques du mode de production capitaliste qui s'accommodent mal avec le mode de production traditionnel innu : entre autres l'idée d'extraction et de croissance infinie, mais aussi l'absence de lien social entre l'acheteur et le vendeur. Une deuxième distinction devrait être faite entre le type de produits échangés. Par exemple, vendre du *attiku-pimi* ne semble pas tellement possible. Par contre, vendre un morceau de viande de caribou à un autre Innu semble plus acceptable même si beaucoup de personnes verront la transaction d'un très mauvais œil et préféreraient que la viande soit donnée. De l'autre côté du spectre, la communauté possède quelques bateaux de pêche commerciale aux homards. Si la commercialisation du homard semble acceptable aux yeux de la communauté, c'est en raison de l'existence de deux systèmes

dichotomiques dans la cosmologie innue : l'opposition entre les animaux innus et les animaux des « blancs » (Bouchard et Mailhot, 1973) et l'opposition entre la mer (vu comme étant un univers de « blancs ») et l'intérieur des terres (vu comme un univers innu) (Savard, 1977; Vincent, 1991). Comme le homard n'est pas un animal haut placé dans la hiérarchie des animaux innus – il n'est pas considéré comme étant très animé<sup>9</sup> - et que les bateaux de pêche commerciale le pêche au large, un milieu associé à l'univers blanc, il semble tout à fait acceptable aux yeux des Innus de le pêcher en vue d'une commercialisation. Entre ces deux pôles du continuum, il existe toute une série de règles pour régir la vente des produits du territoire. À l'instar de la société innue, ces règles sont en pleine transformation et il ne sera pas question ici de les détailler davantage, faute de données.

Il est aussi intéressant d'aborder le cas de la production d'objets artisanaux. La vente d'objets d'artisanat date au moins du début des années 1900 chez les *Mamit Innuat*. Si nouveauté il y a, c'est probablement dans la vente d'objets artisanaux entre membres de la communauté. Malheureusement, je ne dispose pas de sources historiques permettant de dater l'émergence de cette pratique. Aujourd'hui, les objets artisanaux sont vendus autant aux visiteurs qu'à des membres de la communauté. Ces objets peuvent aussi être donnés et ce, principalement aux membres de la famille de l'artisan : deux artisanes interviewées m'ont dit en donner à peu près autant qu'elles en vendaient (Entrevue, Mani : F, 44; Entrevue, Nishapet : F, 77). Il existe aussi une hiérarchie qui guide la circulation des objets. En effet, ceux fabriqués avec des matériaux « du magasin » seront vendus sans que cela ne cause de problème. Ils pourront également être donnés. Par contre, des objets fabriqués avec des matériaux récoltés sur le territoire - des mitaines en peau de caribou ou un chapeau en fourrure de castor par exemple – seront beaucoup plus souvent donnés que vendus. Cependant, la provenance des matériaux n'est pas le seul critère qui guidera le choix du procès de circulation de l'objet. Alors que je visitais l'atelier d'un projet communautaire de construction de canot, j'ai demandé combien

9 Dans les langues de la familles algonquiennes, il existe deux genres pour les substantifs : animé et inanimé. Les substantifs de genre animé sont ceux qui ont un rapport avec la vie animal ou qui a une importance spéciale : « non seulement un homme, un cerf, seront du genre animé, mais aussi les arbres, certains fruits, les croix, les chapelets, le tonnerre, la glace, la neige, les astres, les peaux, les pipes, etc. » (Lemoine, 1910)

pouvait coûter un canot : on m'a répondu que ça ne marchait pas comme ça et que personne ne vendait de canot à *Unamen Shipu* (Notes de terrain, 14 septembre 2017). Il semble que plus un objet sera considéré comme animé, plus il a de chance d'être donné plutôt que d'être vendu. Bien entendu, cette règle n'est pas absolue et interagit avec d'autres principes : est-on apparenté avec la personne qui recevra l'objet? La personne receveuse est-elle fortunée? La personne receveuse est-elle innue? Toutes ses questions sont aussi prises en compte dans le choix du type de procès de circulation de l'objet d'artisanat mais aussi du produit du territoire.

Pour comprendre la recomposition des règles de circulation des produits du territoire, il faut considérer les interactions entre les modes de production. La survie matérielle des Innus passant aujourd'hui par le salariat et l'économie monétaire, on doit inévitablement s'attendre à voir une marchandisation des produits du territoire. Par contre, comme il a été démontré dans cette section, l'encastrement du mode de production traditionnel à la sphère de production capitaliste est loin d'être total. Tout au plus, on pourrait qualifier cet encastrement de partiel : les prescriptions et les interdits du mode de production traditionnel – bien qu'ils ne soient pas toujours respectés – sont encore bien opérants et vont jusqu'à guider l'entrée de pratiques associées au mode de production traditionnel dans la sphère du mode de production capitaliste.

### **3.1.5 La spatialisation des modes de production**

Pour terminer cette section sur l'interaction des modes de production, il fallait absolument discuter au moins brièvement de la question de la spatialisation des modes de production. Nous avons déjà évoqué la dichotomie symbolique entre l'univers côtier – associé à la société eurocanadienne – et l'univers de l'intérieur des terres – associé à la société innue. Cette dichotomie n'est pas seulement opérante sur le plan symbolique. Il s'avère qu'elle s'insère dans l'interaction des modes de production. Pour les *mushuauunuat* de *Natuashish*, Henriksen notait déjà :

« It is not a question of the Naskapi having two different sets of values, one belonging to the coastal world, and another to the Barren Ground world. Rather, as I shall demonstrate, the Naskapi hold the same values in both worlds, but the opportunities to maximize these values differ in the two worlds. As a consequence of this fact, the

duality of life differs radically, as does the relative richness of meaning which the two worlds represent to the Naskapi » (Henriksen, 1973: ix)

L'argument d'Henriksen semble juste et aide à bien comprendre comment interagissent les modes de production à *Unamen Shipu*. Les Innus, sédentarisés depuis plusieurs années, ont vu se limiter leurs possibilités de réaliser des valeurs associées à la vie sur le territoire. À l'inverse, la possibilité de réaliser des valeurs associées au travail salarié s'est accrue même si elle reste limitée en raison de l'isolement de la communauté. On comprendra ici que le mode de production traditionnel et le mode de production de la trappe sont associés à la vie sur le territoire et le mode de production capitaliste à la vie dans la communauté. Toutefois, ce découpage n'est pas absolu : il reste possible de chasser, pêcher, piéger et cueillir dans les environs de la communauté et un travail salarié – comme le travail de prospection, de guide de chasse/pêche, etc. - peuvent amener des gens à fréquenter le territoire sur de longues périodes. Sans en dire plus pour l'instant, on verra en 3.2.1 comment cette dichotomie entre la côte et l'intérieur des terres a des racines profondes et, en 3.2.2, comment cette dichotomie divise les sphères de pouvoir entre le gouvernement et les maîtres des animaux.

### **3.1.6 Synthèse : l'interaction des modes de production**

Les modes de production ne peuvent pas être compris en isolement. En effet, leur place dans la vie des Innus d'*Unamen Shipu* est toujours à comprendre par rapport aux autres modes de production. Dans les débats communautaires, l'arrangement entre le mode de production traditionnel et le mode de production capitaliste se renégocie constamment. L'analyse générale de l'interaction entre ces deux modes de production nous montre que si le travail salarié est considéré comme la base de la subsistance contemporaine des Innus, toutes sortes de stratégies (comme le travail saisonnier) sont déployées pour s'assurer une continuité dans les pratiques du mode de production traditionnel. D'autre part, le rapport au travail ne semble pas dépasser le cadre de la subsistance : si on travaille, c'est pour payer les factures et non pas pour développer une identité professionnelle ou se développer comme personne. Le prolongement de la route 138 et le développement de projets industriels extractifs pourraient bien transformer l'arrangement actuel des modes de production. En effet, avec ces deux projets, le

travail salarié devrait se généraliser plus qu'il l'est actuellement. Cette généralisation du travail salarié devrait à son tour transformer les procès de production traditionnels. Malgré les promesses de développement, ces deux projets suscitent beaucoup d'inquiétudes : plusieurs craignent que la pollution, le stress sur la faune et la destruction du territoire réduisent les possibilités de pratiquer les activités traditionnelles. Ces trois exemples nous montrent toute l'importance qu'occupe le mode de production traditionnel dans la vie des Innus d'*Unamen Shipu*. Bien que ce dernier ait perdu de l'importance sur le plan de la subsistance, il demeure d'une importance capitale dans la production des personnes innues. À mon avis, c'est le rôle qu'il joue dans la production des personnes qui explique toute l'importance qu'il a aux yeux des Innus aujourd'hui. Cette importance explique également l'émergence de la valeur-territoire, qui représente les conditions de production et de réalisation de la personne innue. Le cas de la transformation des produits du territoire en marchandise nous montrait comment les principes innus ont guidé l'encastrement de pratiques traditionnelles dans l'économie marchande. J'ai démontré que plus un produit était considéré comme animé dans l'échelle innue, moins il avait de chance d'être vendu. Les modalités de la vente sont également importantes à considérer : la vente sans intermédiaire est préférable à la commercialisation et, avec les personnes apparentées, le don reste préférable à la vente. Finalement, j'ai montré comment les possibilités de maximisation de valeurs sont découpées dans l'espace : même si cette division n'est pas absolue, le territoire est le lieu des activités traditionnelles et du piégeage tandis que la communauté est vécue comme le lieu du travail salarié.

### **3.2 Modes de production et dynamiques cosmologiques**

L'organisation économique et la cosmologie se sont transformées mutuellement chez les Innus d'*Unamen Shipu*. On peut voir deux types de transformation : des changements dans la base matérielle de la cosmologie mais aussi des changements de problématiques. En effet, les changements économiques ont apporté de nouveaux éléments qui ont nourri la cosmologie. Mon argument principal est que la cosmologie est un outil que les Innus utilisent pour réfléchir sur leur contemporanéité. Pour démontrer cette hypothèse, j'examinerai comment certains récits oraux innus ainsi que la figure de maître des animaux permettent aux Innus de réfléchir à leur trajectoire historique et à leur situation contemporaine. Ensuite, je montre

comment les changements économiques ont transformé certaines pratiques religieuses. Je prendrai pour exemples la veste innue, l'impact de la pollution et les sépultures. Finalement, je m'attaquerai à un certain stéréotype répandu chez les non autochtones qui veut que les croyances et les cosmologies autochtones soient des visions du monde figées et aliénantes. Autrement dit, selon ce préjugé, les cultures et les traditions autochtones seraient « une somme d'essence, sans plus d'horizon que celui de la reproduction de leur passé lointain » (Capitaine, 2012 : 279). Au contraire, je démontre que la cosmologie innue, en plus d'être un outil de réflexion, est un cadre qui favorise la transformation et la créativité sociale.

### **3.2.1 La littérature orale comme réflexion sur le contemporain**

La littérature orale innue se divise en deux grandes catégories : les *atanukana* (récits de fondation du monde qui se déroulent à une époque où il n'y a pas encore de distinctions entre les humains et les animaux) et les *tipatshimuna* (récits d'événements vécus par des êtres humains, la plupart du temps par la personne qui raconte ou par une personne qu'elle connaît) (Vincent, 1991 : 126). Dans une étude sur la conscience historique chez les *Mamit Innuat*, Sylvie Vincent (1991) explique comment la littérature orale innue structure la conception innue de l'histoire : l'histoire innue serait moins intéressée aux événements en eux-mêmes qu'à leurs conséquences (128) et, d'autre part, le changement culturel marquerait les différentes périodes historiques conceptualisées par les Innus (130). De plus, Vincent conclut que « Parce qu'ils contiennent en condensé l'expérience, les connaissances, les convictions, les valeurs de la culture montagnaise, ces récits constituent, outre les lieux de la mémoire collective, les outils proprement montagnais de la réflexion sur le présent » (141). Contrairement à un certain stéréotype qui voudrait que la littérature orale autochtone incarne une vision rigide et figée du monde, les récits innus représentent un outil dynamique pour comprendre et réfléchir sur la trajectoire historique et la contemporanéité des Innus. Dans cette sous-section, il sera question : 1. de contextualiser la littérature orale innue et d'en exposer les fonctions; 2. de montrer de quelle façon les histoires de *Kuekuatsheu* et *Kamikuakushit* permettent aux Innus de réfléchir à leur situation; et 3. d'analyser comment les *tipatshimuna* sont ancrées dans la contemporanéité innue et forment une mosaïque interprétative sur la trajectoire historique innue.

Pour Rémi Savard, le conteur Pien Peters de *Pakua Shipi* était un « étonnant philosophe qui sait tout aussi bien expliquer l'univers avec rigueur, déclencher les rires des auditeurs, fermer les yeux des plus jeunes » (1977 : 25). Rémi Savard cerne ainsi plusieurs fonctions très concrètes de la littérature orale innue. Raconter une histoire est avant tout un moment de rassemblement qui tantôt fera rire, tantôt réfléchir, et endormira inévitablement les plus jeunes. On dit que les bons conteurs sont capables d'évoquer des images dans la tête de leurs auditeurs, « un peu comme un film » (Notes de terrain, 30 octobre 2016). Les voyages en famille sur le territoire sont des moments privilégiés pour réciter les *atanukana*. Les *tipatshimuna*, quant à elles, peuvent être récitées lors d'occasions des plus diverses : pendant un souper, lors de longs voyages en voiture, un soir entre amis, etc. Aujourd'hui, on peut même entendre des aînés raconter des *atanukana* et des *tipatshimuna* sur internet ou à la radio communautaire. Les histoires des aînés à la radio sont généralement bien appréciées par les gens de la communauté. Si la littérature orale possède ses fonctions bien concrètes, elle possède aussi des fonctions cosmologiques importantes. Les *atanukana* contiennent en eux leur propre puissance et permettent au conteur d'agir sur le monde : « Kaniuekutat says that he can bring forth animals by dreaming them, and that the hunters can bring forth animals by telling a myth or by performing a ritual. Hence, myths and rituals are not only representations of Innu society and the social order, but have a transformative, life-creating force or power in themselves (see Handelman 1990 ; Kapferer 1997) » (Henriksen, 2009 : 21). D'autre part, les *atanukana* contiennent les principes fondamentaux de la pensée innue sur l'ordre du monde. Comme le soulignait Lévi-Strauss (2009), c'est le propre du mythe d'instaurer les grandes catégories de l'univers social et naturel ainsi que les relations entre ces catégories. Si les *atanukana* instaurent des rapports entre les différents éléments qui constituent le monde, ils instaurent aussi la socialité en tant que telle. Un informateur m'expliquait que les *atanukana* sont des récits esquissant la lutte du « bien contre le mal ». Dans ces récits, le bien l'emporte toujours : si le bien ne l'avait pas emporté, les humains vivraient encore dans un état primordial caractérisé par la méfiance envers les autres, l'isolement et l'absence de socialité (Notes de terrain, 2 novembre 2016).

Le personnage de *Kuekuatsheu* (i.e. carcajou) est l'incarnation du *trickster* dans la cosmologie innue. L'expression *trickster* vient de l'anthropologue Paul Radin (1956) qui utilise ce terme



pour désigner un type de personnage que l'on retrouve dans les récits cosmologiques de nombreuses premières nations en Amérique du Nord. Pour décrire le *trickster*, « les termes *ruse* et *stratagème* lui conviennent à merveille, à la condition qu'on leur ajoute l'expression *arroseeur arrosé* » (Savard, 2016 : 21). En effet, c'est par ses bêtises et les tours qu'il joue que le *trickster* – bien malgré lui – met en ordre le monde. Le *trickster* reflète la créativité nécessaire à l'exigence de la vie sur le territoire et la dualité de son caractère – astucieux mais bête, bon mais malin, etc. – s'érige en caricature des êtres humains (Henriksen, 2009 : 24). À ces traits généraux, Graeber ajoute que les récits de *trickster* incarnent une réflexion sur la relation entre la tromperie, la ruse et la créativité sociale (2001 : 244). D'autre part, Savard décrit le *trickster* comme une divinité peu aliénante « puisque c'est en vertu de toutes ses frasques qu'on peut la tenir responsable de l'origine de la culture elle-même » (1977 : 70). Ces deux remarques sur la créativité sociale et le caractère peu aliénant du *trickster* font écho à des caractéristiques fondamentales des systèmes de pensée de type chamanique. En tant que récits fondateurs, les *atanukan* mettent en ordre le monde et avertissent des dangers internes de la société innue. C'est ce que font les récits de *Tshakapesh* (voir Lefebvre, 1974 et Savard, 2004) et de *Kuekuatsheu* (voir Savard, 1974). Comme ils ont eux-mêmes mis en forme le monde tel qu'il se présente aujourd'hui, les exploits et les frasques de ces personnages sont toujours visibles à l'heure actuelle. Au moment d'une courte expédition sur le territoire, Pien m'a averti de faire attention de ne pas glisser sur les algues en spécifiant qu'elles avaient été mises là par *Kuekuatsheu* qui souhaitait jouer un tour aux êtres humains (Notes de terrain, 11 novembre 2016). Aussi, un soir de « superlune », Pien m'a appelé pour me dire qu'on voyait particulièrement bien *Tshakapesh* « faire son bois » sur la lune. En effet, à la fin du récit, *Tshakapesh* va s'installer sur la lune pour veiller sur les Innus (Notes de terrain, 15 novembre 2016).

Un tableau du récit de *Kuekuatsheu* déroge du schéma habituel des *atanukan* puisqu'il concerne moins l'ordre du monde et les dangers internes à la société innue que l'établissement de relations entre les peuples. Dans ce tableau (Savard, 1974 : 102-103), *Kuekuatsheu* provoque l'origine des différences ethniques à travers un rapport sexuel abusif – pour ne pas dire un viol – avec une partenaire rat musqué qu'il abandonna le lendemain même. À son retour, des années plus tard, il remarque que les choses avaient bien changé depuis son départ :

des tentes habitées par des Innus et des maisons en bois habitées par des blancs se dressaient maintenant devant lui. Il apprend alors qu'il a devant ses yeux ses propres enfants, issus du rapport sexuel avec la femelle rat musqué. Les blancs lui firent boire de l'alcool et *Kuekuatsheu*, un peu éméché, déclara : « Ces [Innus] ne seront jamais riches (...) mais vous le deviendrez très bientôt. Vous fabriquerez votre nourriture, alors que les [Innus] continueront à courir derrière elle. Lorsqu'il vous arrivera de les rencontrer et de les trouver affamés, donnez-leur à manger ! » (Savard, 1974 : 103). En les remettant au paternalisme des blancs, *Kuekuatsheu* venait ainsi de jouer son plus grand tour aux Innus. Une autre version, beaucoup plus ancienne, récoltée dans la bande d'Ungava par Lucien Turner entre 1882 et 1884 inaugure elle aussi un rapport de dépendance envers les blancs. Dans cette version, le mariage entre *Kuekuatsheu* et la femelle rat musqué donne naissance aux différents groupes ethniques connus par les Innus. La mère envoya ses enfants en des coins opposés en disant aux Innus que s'ils manquaient de quelque chose, ils n'avaient qu'à aller voir les blancs car ces derniers auront tout ce dont les Innus auraient besoin (Turner, 1894 : 338). On peut voir se déployer dans les deux versions la même association : des blancs pourvoyeurs de nourriture et des Innus dépendant des pourvoyeurs blancs. À première vue, ce tableau du cycle de *Kuekuatsheu* semble mettre le mode de production traditionnel innu en rapport d'infériorité avec le mode de production des blancs. Par contre, il semblerait que ce rapport d'infériorité concerne davantage la part matérielle de ces modes de production. L'acquisition de puissance que permet le mode de production traditionnel innu n'est pas mis en cause. En considérant un autre récit – celui de *Kamikuakushit* – on constate que l'acquisition de pouvoir et de puissance que permet le mode de production innu n'est nullement mis en rapport d'infériorité avec l'univers blanc : au contraire, ce récit le met en rapport de supériorité.

Bien qu'on ne m'ait pas parlé du récit de *Kamikuakushit* lors de mon terrain, ce dernier est très intéressant pour comprendre comment la littérature orale permet aux Innus de réfléchir sur leur trajectoire historique. Relevée à *Pakua Shipi* par Rémi Savard (1977) et à *Pessamit* par Arthur Lamothe (1973), l'histoire de *Kamikuakushit* met en scène un personnage métis qui, tout au long du récit, oscille entre l'univers eurocanadien et l'univers innu. En utilisant les ruses et les pouvoirs de l'univers innu, le héros réussit à tailler sa place et dominer l'univers eurocanadien : « Ce qu'il s'agit en effet de démontrer, c'est qu'un [Innu], aussi ridicule qu'il

puisse paraître aux yeux du Blanc, saura finalement trouver au cœur de son indianité les ressources nécessaires à la victoire finale aux dépens des rieurs » (Savard, 1977 : 95). La structure du conte elle-même se situe à cheval entre l'univers innu et l'univers blanc. Interrogé à ce sujet par Rémi Savard (1977), le conteur François Bellefleur de *Unamen Shipu* exprimait sa méfiance vis-à-vis de l'origine du récit : selon lui, cette histoire ne serait en aucune façon un *atanukan* mais plutôt une vulgaire « histoire de blanc ». Si le caractère du héros ressemble beaucoup à la figure type du *trickster*, le récit de *Kamikuakushit*, contrairement à *Kuekuatsheu*, ne traite pas des dangers internes de la société innu : ce sont plutôt les dangers externes et plus précisément les dangers apportés par la société eurocanadienne qui intéressent ce récit. Pour bien le comprendre, Rémi Savard notait qu'il « faut avoir présent à l'esprit (...) cette sorte d'étau blanc qui se referme depuis plusieurs générations sur le groupe de [*Pakua Shipi*]. L'étape suivante consiste à aborder le discours mythique comme tel, à la lumière des problèmes que l'histoire a posés à ce groupe tout autant que des solutions que celui-ci a tenté d'y aborder » (1977 : 93)

Sans exposer le détail du récit, il sera question d'examiner certains de ses éléments afin de comprendre comment s'y répercutent les différents modes de production décrits dans ce mémoire. À un certain moment dans le récit, *Kamikuakushit* se retrouve à devoir commercer au nom de la Compagnie de la Baie-d'Hudson. Rencontrant une personne endettée, « le héros met en œuvre un véritable anti-commerce : au lieu de vendre la marchandise, il en fait don aux clients et, non content de ne rien exiger en retour, il va jusqu'à leur fournir les sommes nécessaires au remboursement de leurs dettes » (Savard, 1977 : 116). Après avoir été soulagé de ses dettes, l'endetté se transforme en renard. Plus tard dans le récit, alors que *Kamikuakushit* est en mauvaise posture, l'endetté transformé en renard mettra son aide à la disposition du héros, devenant en quelque sorte son protecteur. En faisant don des marchandises et en remboursant la dette de l'endetté, *Kamikuakushit* incarne l'idéal type de la logique innue en matière d'échange, soit le don et la construction de liens interpersonnels entre les échangeurs. La conduite « anti-économique » du héros lui sera finalement payante puisqu'elle lui garantira plus tard l'aide du renard. Ici, ce que propose le récit de *Kamikuakushit* est une réflexion sur les approches innue et capitaliste de l'économie, mais aussi sur les classes sociales telles qu'engendrées par le mode de production capitaliste : « Le calcul [innu] repose au contraire sur

une comptabilité diachronique garantissant l'élimination immédiate et simultanée des écarts entre riches et pauvres, sur la non-coexistence à un moment donné de surplus chez les uns et de manque chez les autres » (Savard, 1977 : 120). Le fait que l'endetté se soit transformé en renard n'est pas non plus sans motivation. Dans l'univers innu, le renard possède un caractère double qui le rapproche à la fois du monde eurocanadien (en raison de son importance économique dans la traite des fourrures) et du monde innu (pour les pouvoirs et la puissance que les Innus lui attribuent) (Clément, 2012 : 174-175). C'est d'ailleurs une femme renarde qui est maîtresse des animaux à fourrure (lynx, renard, pékan, etc.), ce qui laisse penser que l'existence de ce maître pourrait être relié à la traite des fourrures (*ibid*). D'autre part, les mœurs du renard le rapprochent du caractère *trickster* de *Kamikuakushit* : les Innus lui attribuent une grande habileté pour la ruse et un talent particulier pour jouer des tours (*ibid*). Ce sera d'ailleurs le renard qui élaborera la ruse finale qui permettra à *Kamikuakushit* de triompher dans l'univers blanc. C'est en mobilisant une stratégie proprement innue (le don) que *Kamikuakushit* libérera le renard et ses pouvoirs des contraintes de la traite (la dette). Tout comme *Kamikuakushit*, le renard oscille entre le monde innu et le monde eurocanadien et c'est en déployant des pouvoirs associés au monde innu qu'il réussit à s'émanciper et à dominer l'univers eurocanadien. Si le récit de *Kuekuatsheu* met le mode de production innu en rapport d'infériorité au mode de production eurocanadien sur le plan matériel, le récit de *Kamikuakushit* inverse ce rapport pour poser la supériorité du mode de production innu sur le plan de l'acquisition de puissance.

Pour terminer cette section sur la littérature orale, il sera question de montrer comment les *tipatshimuna* contribuent elles aussi à cette réflexion sur le rapport des Innus à l'univers eurocanadien. Comme ces récits racontent des événements vécus, ils sont particulièrement propices pour ce genre de réflexion. Lors de mon terrain, j'ai récolté un grand nombre de *tipatshimuna* qui relatent des expériences du bizarre ou du surnaturel qui, la plupart du temps, vont impliquer l'intervention de pouvoirs chamaniques et de pouvoirs associés au catholicisme. D'autres *tipatshimuna* racontent des événements historiques. Par exemple, un informateur m'a raconté la première entente entre les Innus et les Français. Les Innus auraient alors convenu que les blancs pouvaient occuper la côte du Saint-Laurent mais que les Innus garderaient l'intérieur des terres. Cette entente, signée dans les environs de Tadoussac, a

effrayé les ancêtres des Innus d'*Unamen Shipu* et ces derniers auraient entrepris une migration pour fuir les blancs. Ce déplacement les aurait amenés à repousser les Inuits et ainsi occuper leur territoire actuel (Notes de terrain, 30 octobre 2016 et 2 novembre 2016). Mentionnons que les études historiques attestent le contenu de cette *tipatshimun* et ce, autant sur l'entente du partage du territoire (Girard et Brisson, 2014) que sur l'avancée des Innus en territoire inuit (Speck, 1931). Si les *tipatshimuna* qui racontent des événements historiques peuvent remonter aussi loin, il peuvent aussi raconter des événements d'importance qui se sont déroulés dans un passé rapproché. Un soir, alors que je discutais avec des amis à *Unamen Shipu*, un homme à la fin trentaine qui connaît bien la vie en forêt m'a raconté une histoire qui s'est passée au début des années 1980. Plusieurs familles étaient alors sur le territoire, regroupées autour du même lac. Le missionnaire en poste à *Unamen Shipu* avait eu vent qu'une des familles souffrait de disette et a donc décidé d'organiser l'évacuation. Un grand hélicoptère à deux hélices – qu'on m'a décrit comme un hélicoptère d'armée – est alors allé chercher les femmes et les enfants sur le territoire, laissant les hommes – à leur demande – continuer leurs activités. Le conteur faisait partie des enfants évacués et a décrit le voyage comme étant très long - plusieurs escales ont dû être faites en raison du mauvais temps – et relativement effrayant pour un jeune enfant. Arrivé à *Unamen Shipu*, un aîné marchait non loin du site d'atterrissage de l'hélicoptère et serait décédé subitement. Un jeune homme dans la vingtaine qui était présent m'a dit, sans en être trop certain, que c'était le souffle de l'hélicoptère qui aurait causé sa mort (Notes de terrain, 18 novembre 2016). Ce flou autour du décès du vieil homme est assez typique des *tipatshimuna* d'expérience du bizarre. Dans ce cas-ci, il laisse la porte à plusieurs interprétations de la part du ou des conteurs et mais aussi de l'auditoire. Suivant la proposition de Bousquet (2013) qui reprend les catégories ontologiques de Descola (2005), certains adopteront une position naturaliste (l'aîné est mort à cause de l'introduction de sable dans son appareil respiratoire) et d'autres adopteront une position animiste (l'aîné est mort parce que les Innus ne sont plus capables de vivre du territoire). Malgré les différentes interprétations du récit – dont la véracité d'une version n'implique pas l'impossibilité de l'autre -, cet événement représente un point de bascule entre un passé où les Innus étaient autonomes sur le territoire et un présent où le travail salarié constitue la base matérielle principale de la subsistance. La possibilité d'une intervention non humaine dans la mort de l'aîné pose toutefois l'importance de la base immatérielle du mode de production traditionnel. La continuité de la pratique de ce

mode de production permet d'accumuler de la puissance pour favoriser la communication avec les non-humains et se prémunir contre les esprits malveillants.

### 3.2.2 Les maîtres des animaux et le gouvernement des blancs

Les maîtres des animaux sont des entités responsables des espèces animales qui peuplent le territoire innu. Le bien-être matériel et spirituel des Innus est vécu comme étant dépendant du respect qu'on leur porte (Armitage, 1992 : 79). En ce sens, ces entités jouent un rôle important dans la vie des Innus et « 'totalize' empirical reality by adding additional levels of meaning and explanation to it » (*ibid*: 65). Chez les *Mamit Innuat*, la notion de maîtres des animaux a été mobilisée pour conceptualiser leur compréhension du gouvernement « des blancs ». Cette conception particulière du pouvoir se base sur plusieurs aspects linguistiques, culturels et historiques propres à la société innue. L'analyse du champ lexical du mot *utshimau* est un bon point de départ pour comprendre toutes les ramifications du rapport au pouvoir chez les *Mamit Innuat*. Pour ce faire, je m'appuie sur la plus récente version du dictionnaire Innu-Français (Junker et MacKenzie, 2016). Le mot *Utshimau* désigne une position d'autorité qui englobe les rôles de chef, de patron, de gérant, de directeur, etc. Sa forme plurielle – *Utshimauat* – est utilisée pour désigner la Compagnie de la Baie d'Hudson et l'ajout du préverbe mélioratif *tshishe* – qui donne *tshishe-utshimau* – désigne le gouvernement. Dans le même registre, le mot *Utshimau-aiminanu* désigne une réunion (*aiminanu* voulant dire « discussion ») et le mot *Nutshimit-utshimau* désigne les leaders des groupes de chasse. On voit ici s'affiner la définition du mot *utshimau* : à travers toutes ses utilisations, on voit qu'il désigne un rôle d'autorité, de leadership mais aussi de contrôle. Par contre, le mot *Utshimau* peut aussi être utilisé pour désigner un tout autre rapport au pouvoir, soit un rapport de moquerie. En effet, *Utshimau* peut être utilisé pour parler d'une personne qui vit à ne rien faire. De ce second sens émerge un autre champ lexical : *Utshimaupu* (il reste assis à rien faire); *Utshimau-pituau* (il reste là à fumer sans rien faire) et *Utshimau-pimuteu* (il marche en prenant tout son temps). Pour expliquer cette seconde signification, deux hypothèses sont possibles : soit on a ici affaire à une mentalité de type « société contre l'État » où toute manifestation interne du pouvoir est l'objet de moquerie et de diminution (Clastres, 2011) ou bien ce second sens est une innovation qui découle d'un changement de rapport envers le pouvoir externe. D'autre

part, on peut aussi avancer que ce sens a pu émerger avec l'introduction du système des conseils de bande. En effet, aujourd'hui, les invectives contre l'inaction du conseil de bande sont légion. Si le gouvernement et les maîtres des animaux partagent le même champ lexical, en examinant l'histoire, on se rend compte que les deux entités se sont manifestées d'une façon similaire dans la vie des *Mamit Innuat*. En effet, les premières manifestations tangibles du gouvernement chez les Innus se sont concrétisées sous la forme d'aide alimentaire, principalement sous forme de farine. Suivant la dichotomie entre la côte et l'intérieur des terres, les deux entités se sont montrées comme des pourvoyeurs de ressources pour les Innus :

« Les Montagnais se voyaient alors comme relevant de deux gouvernements différents : celui d'Ottawa et celui des maîtres des animaux, l'un étant responsable de la farine et gérant la côte, l'autre étant responsable du gibier et gérant l'intérieur. Les personnes interrogées racontent comment on accorda le même respect à la farine qu'à la viande de caribou. Les gens se disaient que, de la même façon que Papakassik<sup>u</sup>, le maître du caribou chargé de la distribution du gibier aux êtres humains, veillait sur les animaux et voyait comment ils étaient traités, le Gouvernement veillait sur la farine qu'il leur accordait et serait informé d'éventuels gaspillages, marques d'inattention ou manques de respect » (Vincent, 1991 : 137)

Les figures du maître-animal et du gouvernement ont été assimilées au même rôle de pourvoyeur et c'est le même type de relation qui s'est établi, soit un rapport de respect basé sur l'auto-évaluation de ses comportements. Ce rapport de respect qui s'est établi vient affaiblir la thèse d'un rapport au pouvoir du type « société contre l'État », mais n'empêche pas que ce type de rapport pouvait exister envers les manifestations du pouvoir internes à la société innue. Évidemment, un manquement aux exigences de respect envers les deux entités entraîne de graves conséquences. Le maître du caribou peut cesser de donner du caribou et « [il] pourrait en quelque sorte abandonner ceux qui lui ont été infidèles, les 'céder' aux forces mauvaises auxquelles ils ont eux-mêmes donné vie par leur insouciance tant face à leurs propres gaspillages et pollution que face à ceux des non-autochtones » (Vincent, 1991 : 139). De façon parallèle, le gouvernement, si on n'obéit pas à ses exigences de respect, peut cesser de donner sa nourriture, couper les aides monétaires, envoyer les gens en prison, etc. Vincent souligne aussi un changement de perception envers le gouvernement : « Le Gouvernement, longtemps vu comme un pourvoyeur bienveillant, n'est-il pas en train de changer? N'est-ce pas lui qui enferme les jeunes dans les réserves, les immobilise devant la télévision, les détourne de leur



culture en les forçant à aller à l'école (à la limite, les étourdit par la musique, l'alcool et la drogue) pour mieux s'emparer de l'intérieur des terres? » (1991 : 140)

Pour décrire et comprendre le rapport aux maîtres des animaux, les Innus utilisent plusieurs types d'analogies. Ces analogies suivent le découpage des modes de production qui a été décrit dans ce mémoire. En premier lieu, on retrouve des analogies avec les relations de parenté. Je relie ce type d'analogies au mode de production traditionnel car la production de personne et les relations de parenté y sont particulièrement fondamentales dans l'organisation des rapports de production. Pour prendre un exemple, l'aîné Mathieu Peters de *Unamen Shipu* explique que les relations entre les différentes formes du maître du caribou suivent le modèle d'une relation entre trois frères :

« C'est PAPAKASSIUK qui est en trois parties, comme trois personnages. Premièrement il y avait l'aîné, le second était le cadet, au milieu des deux autres, et le dernier était le benjamin. Quand on demandait quelque chose au cadet, il le donnait facilement, mais quand il refusait, le benjamin le disait à l'aîné, qui allait savoir ce qu'il fallait faire » (Peters, 1990)

On ne trouve pas beaucoup de traces écrites de ce type d'analogies et, lors de mon terrain, on ne m'a pas vraiment parlé des maîtres des animaux avec des termes associés au domaine de la parenté. Mais il semble raisonnable de penser que l'usage de ce type d'analogie devait être plus courant avant que la présence du gouvernement se fasse sentir dans la vie des Innus. Par exemple, Hallowell soutient que chez les Ojibwa, la relation envers certains êtres autres qu'humains est fondée sur le même modèle que les relations de parenté (1960). Les Ojibwas faisant partie de la grande famille algonquienne, l'extrapolation de cet argument aux Innus semble possible. En effet, pour désigner les esprits de façon générale, les Innus disent « nos grands-pères » (Notes de terrain, 25 juillet 2017; 26 juillet 2017). D'ailleurs, en considérant des exemples de sociétés sud-américaines où la notion de maître est présente, Fausto propose de comprendre la relation envers l'entité maître sous le prisme des relations de parenté (2008 : 2). Ce dernier argument laisse penser qu'un tel accent sur les relations de parenté aurait pu être plus important auparavant chez les Innus et laisse la porte ouverte à des comparaisons intéressantes entre la notion de maître chez les autochtones d'Amérique du Nord et d'Amérique du Sud.



La seconde analogie qui sert à comprendre la relation avec les maîtres des animaux est basée sur le concept de dette. J'associe cette analogie au mode de production de la traite des fourrures, étant donné la centralité de la dette dans ce mode de production. Le premier exemple provient d'un chasseur de 35 ans originaire de *Sheshatshit* :

« The animal masters give you credit, he stated : an allocation of the animal under their control for the next year. If you show proper respect to the animals that year, your line of credit will be extended into the following year. However, if you show disrespect, you will lose your credit and have no success in hunting the following year » (Armitage, 1991 : 81)

Pour expliquer la relation envers *Uapistanapeu* (i.e. le maître de la martre), William-Mathieu Mark de *Unamen Shipu* utilise lui aussi l'analogie de la dette :

« Un Innu demanda au maître de la martre la chance de prendre des martres. Le maître lui demanda : « Quel est le montant de ta dette ? ». « 30 \$ » dit-il. Le maître Wapistanapeu chanta le tambour selon sa demande et il se plut à lui faire prendre une martre de valeur semblable » (Jauvin, 1988)

Les données manquent, mais il serait intéressant de voir si cette analogie avec la dette se rapporte davantage aux maîtres qui contrôlent les animaux à fourrure (i.e. la martre, le vison, le renard, l'hermine, etc.). En effet, comme on piège ces animaux presque exclusivement pour leur peau, l'aspect de pourvoyeur alimentaire du maître est absent. Cette hypothèse ne s'applique certainement pas au castor étant donné qu'il a une grande valeur alimentaire et que, contrairement aux autres animaux à fourrure, sauf la loutre et le rat musqué, il est sous le contrôle de *missinak*, le maître des animaux aquatiques.

La troisième analogie présentée est celle entre maîtres des animaux et gouvernement. Elle est de loin celle qui a le plus d'occurrences dans la littérature mais est aussi l'unique analogie qu'on m'a faite lors de mon enquête de terrain. Notons que les personnes qui m'ont fait cette analogie sont exclusivement des hommes âgés de plus de 45 ans. Bien que ce soit moins évident que pour les deux dernières analogies, j'associe cette dernière au mode de production capitaliste étant donné l'importance fondamentale de l'État dans l'intégration des Innus au capitalisme. Si on accepte l'idée que l'État tient un rôle central dans l'organisation des rapports de production capitaliste – de la même façon que peut le faire la parenté dans le mode de

production traditionnel par exemple – alors on peut affirmer qu'une analogie entre gouvernement et maître des animaux concerne le mode de production capitaliste. Dans la littérature qui s'intéresse aux Innus, c'est le témoignage de William-Mathieu Mark qui évoque le plus en profondeur cette analogie. Dans les extraits qui suivent, ce chasseur d'*Unamen Shipu* décrit la rencontre des maîtres dans la tente tremblante :

« Lors du rassemblement de tous ces maîtres, la tente ressemblait à une grande salle de réunion. Tous les animaux avaient leurs représentants, leurs maîtres, qui avaient leur place dans la tente de la réunion et du rassemblement (...) Le castor et la loutre font partie du clan des poissons et leur maître mistnak y était. Tous ces maîtres étaient considérés comme des chefs, comme les Innus ont un chef qui assiste aux réunions à l'extérieur, ainsi se déroulait le rassemblement des animaux, et tous étaient présents (...) ils ressemblent aux responsables du gouvernement, un peu comme à l'Assemblée nationale du Québec (...) Tous les maîtres des animaux tenaient leur langage et la tente où montent ces invocations était semblable à une grande salle de réunion importante où tous les maîtres arrivaient l'un après l'autre comme le maître du porc-épic, le maître du vison, celui de la martre et celui de tous les poissons, et papakassik le maître du caribou, et aussi [*tshumushumapeu*<sup>10</sup>] qui serait comparable à un haut fonctionnaire des Affaires Indiennes. Il est très apprécié comme interprète pour la demande de nourriture et aussi comme entremetteur (...) Jadis nous exprimions nos besoins aux maîtres des animaux comme aujourd'hui nous les exposons en se rendant aux réunions à Québec. » (Jauvin, 1988)

Pour William-Mathieu Mark, les réunions entre maîtres des animaux évoquent aussi les réunions contemporaines entre chefs innus :

« Quand les chefs des Innus de Sheshatshit et de Utshimassit viennent à Unamen Shipu pour leurs problèmes et faire des propositions au chef de Unamen Shipu, ils refont aujourd'hui ce que les Innus faisaient jadis en s'en remettant complètement aux responsables de la tente de la réunion de tous les maîtres des animaux.» (Jauvin, 1988)

Cette analogie entre gouvernement et maître des animaux se retrouve aussi dans d'autres contextes. Relatant les événements suivant la déportation des Innus de *Pakua Shipi* à *Unamen Shipu*, Jérôme Mestenapé évoque les paroles de son père :

10 Selon toute vraisemblance, *tshumushumapeu* serait un *mishtapeu*. Notons que le radical *-mushum-* évoque l'idée d'un ancêtre masculin.

« Les prêtres lui ont fait des menaces en voulant tout lui enlever, donc mon père lui a dit : « Le gouvernement ne m'a pas donné à manger, il y en a un autre gouvernement qui me donnera à manger » lui a-t-il dit [en parlant de Papakassik, celui qui s'occupe du caribou] (...) (Jérôme Mestenapéo, Pakuashipi, nov. 2012) » (Jérôme, 2011 : 181)

Finalement, Pien a repris, avec certaines différences, la conception trinitaire de *Papakassik*<sup>11</sup> évoquée plus haut par Mathieu Peters. Ici, l'analogie de la parenté est remplacée par une analogie avec le gouvernement :

« Mon père disait qu'il y avait une montagne en plein milieu du bois... une montagne à trois étages pour les maîtres. Le premier maître ne voulait pas partager parce qu'il n'aimait pas que les gens gaspillent la viande. Lui il voit ça. Le premier maître il avait une toile en peau de castor. Le deuxième c'est le vice-président, lui il en donne. Quand on lui en demande il en donne. Mais l'avare (le premier) il dit : donne pas, donne pas! Lui il retient les noms de ceux qui gaspillent la viande, qui ne respectent pas l'animal. Le deuxième, sa porte est en peau d'ours. Peut-être que c'est le maître de l'ours je ne sais pas... Le troisième il est à moitié humain, à moitié caribou. C'est le maître du caribou. Il est rentré dans la montagne, il est enfermé, parce qu'on jette tout ce qui se mange pas, les peaux... etc. Quand on jette une peau de caribou trop trouée, il faut la briser complètement et la mettre dans le bois ... La troisième, le plus haut, c'est la peau de caribou qui fait sa porte. Mon père disait ça... » (Entrevue, Pien : H, 48)

Avec tous ces témoignages, on voit comment l'analogie entre entités maîtres et gouvernement est centrale dans la pensée innue. Cette analogie sert à la fois à expliquer les rapports entre maîtres mais aussi à conceptualiser la relation entre les Innus et l'État. En effet, comme l'a montré Vincent (1991), il semble que c'est la même attitude – caractérisée par des normes de respect et une auto-évaluation de ses comportements – qui a marqué la mise en relation des Innus envers les maîtres des animaux et le gouvernement.

### **3.2.3 Changements économiques et pratiques religieuses**

L'arrangement des modes de production influence également les pratiques religieuses des Innus d'*Unamen Shipu*. Les changements matériels et cosmologiques ont certes entraîné des innovations dans les pratiques religieuses, mais il reste que certains éléments ont gardé leur efficacité dans un contexte transformé. Les trois exemples étudiés seront la veste innue, la pollution et les sépultures. Dans ces trois cas, on se rend compte que c'est la logique

cosmologique innue qui assigne les effets et les fonctions des nouveautés engendrées par les changements économiques.

Malgré leur importance, les vêtements innus n'ont pas reçu beaucoup d'attention de la part des sciences sociales. Auparavant, la veste était faite de peau de caribou, recouverte de motifs géométriques révélés en rêve et portée pour montrer son respect envers l'animal tué. Elle était aussi utilisée pour sa puissance dans le cadre de rituels (Podolinsky-Webber, 1983; Burnham, 1992). La contemplation des motifs décoratifs permet d'entrer en communication avec les *mishtapeuat* et d'utiliser son pouvoir *manitushiun* (Gagnon, 2007 : 460). Aujourd'hui, ces vestes sont encore fabriquées par certaines femmes de la communauté, mais la peau de caribou a été remplacée par la toile qui sert à fabriquer les tentes et les canots. Les Innus utilisent la même toile pour fabriquer des sacs qui servent porter le petit gibier ou encore à porter les fusils et les munitions. Tous ces objets fabriqués en toile sont décorés par des bandes ornementales de couleurs ou à motifs. Selon la littérature (Armitage, 1992 : 80; Henriksen, 2009 : 54; Tanner, 1979) et selon mes informateurs sur le terrain, ces objets servent encore essentiellement la même fonction, soit de démontrer son respect envers les animaux tués. Pour ce qui est de sa place dans les rituels, elle est plus difficile à cerner. Il ne fait aucun doute que les vestes de toile sont préférables aux vêtements manufacturés pour l'efficacité d'un rituel. Par exemple, les joueurs de *teueikan* effectuent leurs performances vêtus d'une veste de toile. Par contre, pour des rituels où la puissance déployée est plus grande – comme pour la tente tremblante – le port de la veste de toile pourrait ne pas être assez pour garantir la bonne tenue du rituel. Un informateur me disait que si une tente tremblante devait être effectuée à nouveau à *Unamen Shipu*, il faudrait que l'officiant soit vêtu uniquement de peau de caribou et qu'il ne porte rien de manufacturé. La présence de produits manufacturés dans les environs d'une tente tremblante causerait une interférence et pourrait libérer ou stimuler des forces malveillantes (Notes de terrain, 26 novembre 2016).

La pollution et les perturbations engendrées par les projets industriels et extractifs sont aussi perçues comme causant du désordre dans l'univers cosmologique innu. L'accumulation de pollution favoriserait l'émergence d'êtres malveillants. Par exemple, Sylvie Vincent mentionne que le maître du caribou « pourrait se servir de cette pollution accumulée pour donner

naissance à de nouveaux Atshen<sup>11</sup> de la même façon qu'il en envoyait autrefois à ceux qui ne respectaient pas la faune » (1991 : 139). Le même informateur mentionné plus haut qui me parlait de la tente tremblante a aussi mentionné la pollution comme facteur d'interférence du rituel. Pour lui, c'était le plus grand obstacle au bon fonctionnement de la tente tremblante dans le contexte actuel car, même en plein cœur du territoire, des objets traînent ou alors le territoire a subi une certaine forme de corruption. La moindre forme de pollution dans un rayon de plusieurs kilomètres autour de la tente entraînerait de graves dangers cosmologiques (Notes de terrain, 26 novembre 2016). Lors d'un voyage en voiture, alors qu'on s'approchait du site de construction du complexe hydroélectrique de la rivière Romaine, Shaush me disait qu'il ressentait la perturbation du barrage. Pour lui, ce n'était pas un hasard si les gens qui travaillaient au chantier étaient malheureux et revenaient sans argent. Néanmoins, pour lui, la puissance des Innus pourrait venir à bout de cette perturbation. En effet, Shaush a dit que le dernier « vrai chamane » de *Unamen Shipu* – qui est mort à la fin des années 1970 – était tellement puissant qu'il pouvait faire voler en éclats les barrages hydroélectriques (Notes de terrain, 22 octobre 2016). Aujourd'hui, par contre, plus personne ne possède un tel pouvoir étant donné que les Innus ne vivent plus sur le territoire et qu'ils ne mangent plus autant de viande de bois qu'auparavant (Entrevue, Shaush : H, 70).

Pour ce qui est de la question des sépultures, reconsidérons l'extrait du récit de vie de Michel Grégoire cité en 2.1.3.2. Ce dernier expliquait qu'un aîné avait été enterré à un endroit nommé *Kauatshiamishkat* et que lorsque l'on y faisait une offrande, l'ancien pouvait donner sa chasse passée. Par contre, à l'époque de Michel Grégoire, la chasse de l'ancien était déjà épuisée (Dominique, 1989 : 115). Comme il a déjà été expliqué en 2.1, le fait de manipuler des animaux dans un but de subsistance permet d'acquérir le *manitushiun*. Dans le cas de la sépulture évoquée par Michel Grégoire, on peut inférer que c'est le transfert de *manitushiun* qui permet le transfert des chasses passées. À Unamen Shipu, Uniam m'a indiqué l'existence de certaines de ces sépultures sur le territoire et les offrandes de tabac y sont encore prescrites. Un soir, alors que j'étais avec quelques personnes à discuter autour de la table de la cuisine, un homme à la fin de la trentaine m'a dit qu'il avait construit une croix sur le territoire. Je ne sais

<sup>11</sup> Rappelons que *atshen* désigne une classe de géants anthropophages malveillants (Vincent, 1972).

pas si la construction de cette croix est en rapport avec le décès d'une personne, mais il est sûr et certain que personne n'était enterré au pied de la croix. Le plus frappant dans cette histoire est que l'homme en question m'a dit avoir glissé 40\$ à l'intérieur de la croix afin qu'elle ait « un bon pouvoir » (Notes de terrain, 18 novembre 2016). Il semble ainsi que l'argent et le *manitushiun*, en tant qu'incarnations de valeur, puissent être à peu près échangeables dans ce contexte. Cet élément rejoint l'hypothèse de Lemaître et Decart (2008) selon laquelle les offrandes de monnaie chez les Algonquiens jouent une double fonction : une offrande de valeur et un sacrifice animal. En effet, ces derniers ont observé que lors d'une offrande de monnaie, les autochtones de French River en Ontario présentaient systématiquement vers le haut la représentation animale de la pièce de monnaie ou du billet. Suivant cette hypothèse, on peut même se demander si il s'agit vraiment d'une double fonction : comme le *manitushiun* provient de la manipulation d'animaux, on peut même avancer que l'aspect valeur et l'aspect sacrifice animal qu'évoquent les auteurs sont un seul et même phénomène. Enfin, on voit que dans ce contexte bien précis l'intégration de la monnaie comme médiatisation de la valeur-travail se fait au sein d'un cadre calqué sur celui de la valeur-personne et du *manitushiun* (qui, rappelons-le, est une forme de médiatisation de la valeur-personne).

### **3.2.4 Le chamanisme en question : fétichisme et aliénation ou pragmatisme et créativité sociale?**

D'une façon surprenante, certains concepts marxistes – pourvu qu'on prenne la peine de les réanalyser - peuvent nous aider à comprendre certaines caractéristiques fondamentales des systèmes chamaniques. Après tout, Marx était un théoricien de la révolution et s'est intéressé aux paramètres de la créativité sociale et du pouvoir imaginaire des humains. À ce titre, ses concepts les plus connus concernent moins la créativité sociale que les entraves qui se dressent devant elle. Je parle ici des concepts d'aliénation et de fétichisme. Lorsqu'il parle de fétichisme de la marchandise, Marx désigne cette occultation des rapports sociaux qu'engendre la forme-marchandise : « la forme-marchandise et le rapport de valeur des produits du travail dans lequel elle s'expose n'ont absolument rien à voir ni avec sa nature physique ni avec les relations matérielles qui en résultent. C'est seulement le rapport social déterminé des hommes eux-mêmes qui prend ici pour eux la forme fantasmagorique d'un rapport entre choses »

(Marx, 2014 : 83). Le fétichisme de la marchandise participe ainsi à l'aliénation des produits du travail des ouvriers et ultimement à l'aliénation de leur conscience elle-même. Marx, en grand provocateur, a choisi d'utiliser de façon péjorative un vocabulaire religieux pour décrire ces effets perniciose du capitalisme. Il va de soi que, laissées comme telles, ces notions ne sont pas d'une grande aide pour comprendre les systèmes chamaniques. C'est pourquoi je me tourne encore une fois vers David Graeber (2001; 2014), qui, en se basant sur une série d'essais de William Pietz (1985; 1987; 1988), retrace l'origine du terme fétiche pour réévaluer la portée du concept. Dans sa conception européenne, le fétiche représente une illusion, une création humaine qui aliène la conscience et qui exerce un pouvoir sur les êtres humains (Graeber, 2014 : 263). Pourtant, pris dans son contexte d'émergence – qui est celui des échanges entre les explorateurs européens et les populations des cités marchandes de la côte ouest-africaine - les fétiches étaient « du point de vue africain, remarquablement peu fétichisés. En effet, on les considérait assez explicitement comme ayant été créés par des êtres humains; les gens 'fabriquaient' un fétiche comme un moyen de créer de nouvelles responsabilités sociales » (263-264). Ce faisant, Graeber renverse le paradigme de la formulation marxiste : le fétiche n'est plus un facteur d'aliénation de la conscience mais devient un vecteur de créativité sociale. Ce postulat nous amène à la conclusion provocante que si l'on cherche une forme de conscience non aliénée dans les sociétés non occidentales, on devrait la trouver autour des objets et des pratiques que les Occidentaux sont les plus susceptibles de qualifier d'aliénée (Graeber, 2001 : 248). À partir de ce point, Graeber formule deux constats : premièrement, ces pratiques ne sont pas aliénantes de façon inhérente car, même si elles impliquent l'intervention de forces invisibles, leur action implique comme point de départ une intention humaine et se termine par un résultat tangible; deuxièmement, ces pratiques impliquent toujours un certain degré de scepticisme, c'est-à-dire une hésitation entre qualifier l'effet de ces pratiques comme ayant une origine mystérieuse/magique ou comme ayant un effet d'origine sociale, plus ou moins associé à une arnaque (2001 : 245-246). Notons que cette relation ambiguë entre pratiques chamaniques et arnaque n'est pas nouvelle en anthropologie : on n'a qu'à penser aux travaux de Boas (1930) avec son informateur Quesalid et la reprise qu'en a fait Lévi-Strauss (2003). Si l'on accepte que le scepticisme est une caractéristique fondamentale des systèmes chamaniques, c'est parce que, comme l'affirme Marie-Pierre Bousquet (2013; 2015), cette pensée est éminemment pragmatique, empirique et

enracinée dans l'intersubjectivité des personnes : « Elle est pragmatique car elle est tournée vers le réel : n'est vrai que ce qui a des conséquences réelles. On ne peut pas penser quelque chose sans penser à ses implications pratiques. En outre, ce qui est vrai se révèle par le biais de l'expérience. Il n'y a pas de vérité absolue : on apprend par vérification. Cette pensée est donc également empirique : l'expérience est à l'origine de toute idée valide. Il n'y a pas de vérité objective indépendante des acteurs, puisque le vrai est inséparable de l'intersubjectivité des sujets » (Bousquet, 2013 : 94).

Pour exemplifier cette discussion théorique, il convient d'exposer certains éléments recueillis lors de mon terrain à *Unamen Shipu*. Là-bas, de nombreux informateurs (au moins une dizaine, de tous âges mais majoritairement des hommes) m'ont dit, à de très nombreuses reprises, qu'il n'y avait plus de « vrais chamanes » dans la communauté. Pourtant, à tout bout de champ, on me disait qu'untel jouait du tambour et avait des visions, qu'un autre avait des pouvoirs de guérison, qu'une certaine personne était « très puissante » ou encore, plus explicitement, que le voisin est un « chamane ». J'en suis venu à comprendre que le « vrai chamane » est celui qui pouvait officier la tente tremblante : en suivant ce sens, il est acceptable de dire qu'il n'y a plus de « vrais chamanes » à *Unamen Shipu* puisque personne ne déclare ouvertement pouvoir officier une tente tremblante. Même sans « vrai chamane », il reste que les catégories conceptuelles du chamanisme sont toujours opérantes puisque tout un chacun possède le pouvoir de chamaniser à la hauteur de ses capacités (Bousquet, 2015). Pour ce qui est du scepticisme, l'anecdote suivante est emblématique de cette caractéristique des systèmes chamaniques. Après être revenu d'une visite chez un couple d'aînés, je discutais avec deux amis dans la mi-vingtaine. L'un d'eux me dit alors : « As-tu vu son mari à la madame? Lui c'est un chamane! ». L'autre jeune homme se dépêcha de diminuer l'affirmation : « Voyons donc! C'est pas vrai toutes ces affaires de chamanes-là! ». Surpris et intrigué, je demande au premier ce qu'il pense de tout ça. Il me répond alors, un peu sur la défensive, qu'il n'y croyait pas vraiment non plus et que le chamane en question devait avoir manqué d'attention étant plus jeune. S'il a évoqué la possibilité d'une arnaque, il n'a pas pour autant remis en question tout le cadre conceptuel qui permet ces pratiques. Quant au jeune homme qui a initialement remis en question les dires de son ami, il est souvent le premier à infirmer toutes les histoires à saveur chamanique. Pourtant, il utilise quand même certaines pratiques de type chamanique



dans son quotidien : de la façon qu'il l'explique, s'il les adopte, c'est parce qu'elles fonctionnent bien pour lui. Ce dernier élément rappelle le caractère empirique des systèmes chamaniques : c'est par l'expérience qu'on valide l'efficacité d'une pratique. Quant au caractère intersubjectif de ces pratiques, il peut être illustré par un autre exemple que j'ai déjà évoqué au chapitre 2. Suite à la mort de son père, un chasseur de *Unamen Shipu* n'était plus capable d'avoir du succès à la chasse. C'est en parlant de son problème aux aînés que la problématique a pu être cernée et combattue. Rappelons qu'on avait alors suggéré à cet homme d'enrouler du fil de laine rouge béni par le prêtre autour de ses instruments de chasse et de pêche. C'est à travers la discussion des problèmes que l'on peut isoler des causes et ainsi apporter des solutions. L'efficacité des solutions est, elle aussi, sujette à discussion : on se doit de comprendre pourquoi elles n'ont pas fonctionné pour formuler d'autres types de solutions.

À ce point-ci, on se retrouve devant un tableau qui est loin des préconceptions usuelles qu'on associe au chamanisme. Le réflexe occidental serait de voir ce système de pensée comme étant fixe et rigide, mais aussi comme occultant la réalité et provoquant une aliénation de la conscience. Au contraire, comme il vient d'être démontré, la pensée chamanique constitue un cadre interprétatif dynamique qui poursuit essentiellement des buts transformatifs : par une action basée sur des intentions humaines, on cherche à transformer le monde tel qu'il se présente. Dans cette section 3.2, on a pu voir comment, chez les Innus de *Unamen Shipu*, la cosmologie s'est transformée conjointement avec la base matérielle et productive de leur société. Au fil de ces transformations, la cosmologie - et les pratiques qui y sont rattachées - leur a continuellement permis de se questionner sur leur trajectoire historique. En ce sens, elle est un outil qui permet de comprendre et d'influencer le changement. Pour le dire autrement, la cosmologie est un vecteur de créativité sociale qui permet de faire sens sur le monde et qui a le pouvoir de réorganiser les rapports sociaux au sein d'une société. Pour revenir à certaines considérations théoriques évoquées au chapitre 1, si l'on veut sortir des théories qui emprisonnent les personnes dans des structures sociales ou qui, au contraire, les limitent à des individus calculateurs qui optimisent leur possibilité de bonheur, on se doit de les poser comme « des êtres capables de créer leurs propres mondes signifiants (...) [et ayant une] capacité à créer de nouvelles institutions et de nouvelles relations sociales » (Graeber, 2014 : 260). D'autre part, dans un contexte colonial où la cosmologie innue – comme celles des autres

nations autochtones des Amériques – est obstruée dans sa transmission et dans la réalisation de son potentiel, il convient d'évaluer sa vitalité. Dans son article sur l'idéologie religieuse innue, Armitage (1992) évoquait quatre trajectoires possibles pour l'avenir de la cosmologie innue : 1. la disparition ou la folklorisation/caricaturisation; 2. la transformation vers le « pan-indianisme »; 3. la transformation en corpus statique et figée dans des manuels scolaires; et 4. la transformation en un cadre d'interprétation dynamique de la contemporanéité innue (109). À la lumière de ce qui a été exposé dans cette section – et plus généralement dans l'entièreté de ce mémoire – on peut affirmer qu'aujourd'hui à *Unamen Shipu*, malgré l'expérience du colonialisme et des transformations profondes et rapides, la cosmologie innue est bien vivante. Bien sûr, l'influence du pan-indianisme se fait de plus en plus ressentir et beaucoup d'aînés pensent que les jeunes n'en savent pas assez sur la vie en forêt et sur les croyances traditionnelles innues. Il reste qu'on peut toujours dire aujourd'hui que la cosmologie constitue de façon effective un cadre interprétatif de la contemporanéité innue

### **3.2.5 Synthèse : mode de production, cosmologie et changement**

Cette section nous montre que la cosmologie n'est pas imperméable au changement. À l'instar de la société innue, la cosmologie change ses pratiques et ses préoccupations. Par contre, il serait faux de croire que l'influence se fait seulement ressentir d'un seul côté. La cosmologie a permis aux Innus d'aménager et de comprendre les changements qu'ils ont vécus. Mon hypothèse est que la cosmologie s'est imposée comme cadre interprétatif de la contemporanéité innue. Cet argument a déjà été soulevé par Savard dans son analyse du récit de *Kamikuakushit* (1977). Cependant, il me semble que j'amène cet argument un peu plus loin en l'élargissant à la sphère du travail salarié. À bien des égards, la cosmologie a été un outil de réflexion important pour les Innus. En analysant certains récits oraux, j'ai montré comment ces récits proposent une réflexion sur les rapports à l'univers blanc. Sur le plan de la subsistance, ces récits placent le mode de production traditionnel en rapport d'infériorité avec le mode de subsistance des blancs. Par contre, quand ces récits traitent de la production des personnes et de l'accumulation de puissance, le mode de production traditionnel est mis en rapport de supériorité. Cette réflexion proposée par les récits oraux concorde avec les arguments évoqués en 3.1 sur l'interaction des modes de production. En analysant la notion de maître des

animaux, j'ai montré que les analogies que les Innus utilisent pour parler de cette entité suivent le découpage des modes de production. De plus, c'est en faisant des parallèles entre le gouvernement et les maîtres des animaux que les Innus ont façonné leur rapport au pouvoir externe. En effet, idéalement, les deux relations doivent se caractériser par le respect et l'auto-évaluation de ses comportements. Pour montrer comment s'opérait le rapport entre cosmologie et changement, j'ai analysé les exemples de la veste artisanale, de la pollution et des sépultures. Le cas de la veste artisanale montre bien comment la toile s'est intégrée dans l'univers innu pour remplacer – avec un peu moins d'efficacité – la peau de caribou. La pollution, quant à elle, est vécue comme une interférence dans le bon fonctionnement des pratiques chamaniques. De plus, l'exemple des sépultures est très intéressant puisqu'il nous montre que le *manitushiun* et la monnaie peuvent fonctionner de manières très similaires. Cette piste laisse une avenue intéressante pour d'autres recherches ayant un cadre théorique basé sur le concept de valeur. Ensuite, en utilisant le concept de fétichisme, j'ai montré que les pratiques chamaniques innues ne sont pas aliénantes de façon inhérente car elles impliquent une intention humaine comme point de départ. Ces pratiques s'insèrent dans un cadre intersubjectif qui est caractérisé par le scepticisme et le pragmatisme. Finalement, tous ces éléments m'amènent à dire que malgré les influences du catholicisme, de la spiritualité pan-indienne et de la science occidentale, la cosmologie innue constitue bel et bien un cadre interprétatif et transformatif de la contemporanéité innue.

## Conclusion

En étudiant les changements économiques chez les Innus, je ne cherchais pas à faire une étude économique classique. Chiffrer des tendances ne m'intéressait pas et aurait été difficile compte tenu du manque d'informations quantitatives. C'est davantage la signification de ces changements qui m'intéressait. Or, des changements, les Innus en ont vécus et en vivent toujours. Il s'avère que la nature et les effets de ces changements sont pour eux une grande source de questionnements et d'agentivité. Comme je m'en suis rendu compte, les significations de ces changements débordent du simple cadre de l'économie. C'est pourquoi l'importance d'analyser la cosmologie s'est imposée. En effet, chez les Innus et les peuples algonquiens, la frontière entre la vie économique et la vie religieuse est mince, voire inexistante (Tanner, 1976; Proulx, 1988) Pour aborder ces questions, il me fallait développer un cadre théorique dynamique qui me permettrait d'aborder à la fois la partie matérielle et immatérielle de la vie économique des Innus. Pour ce faire, j'ai utilisé les concepts de mode de production, de valeur et de personne. Un mode de production désigne le rapport entre forces productives et rapports de production mais englobe aussi les rapports de reproduction. Au sein d'une société, différents modes de production peuvent s'articuler. L'articulation de ces modes de production donne la formation économique de la société étudiée. En principe, chaque mode de production possède son propre régime de valeur. Le concept de valeur fait référence au désir et au projet moral d'une société : il s'agit de la façon dont les personnes attribuent un sens aux activités qu'ils mettent en œuvre au sein de la société. En ce sens, une théorie de la valeur devrait nous permettre de faire un pont entre l'agentivité et les structures sociales d'une société donnée. Pour étudier la valeur au sein d'un régime de valeur, il faut nous attarder à sa production (le procès par lequel de l'énergie créative est déployée dans le but de créer de la valeur), sa médiatisation (le médium matériel qui porte un potentiel de valeur) et sa réalisation (la façon dont la valeur passe de potentialité à réalité). À chaque mode de production correspond aussi un type de personne particulier. Ici, par type de personne, j'entends un ensemble de potentialités sur lesquelles un individu peut compter pour former sa personnalité sociale distincte. Les modes de production forment des modes d'être et d'agir qui se manifestent de façon contextuelle, mais aussi permanente. En somme, l'approche des modes

de production que j'ai formulée s'intéresse non seulement à la production de la subsistance et à la production de la vie symbolique mais aussi à la production des personnes. Il reste que les Innus ont eux-mêmes une théorie de la personne. Pour respecter cette conception et son importance centrale, il a fallu élargir le cadre théorique donné par la littérature pour y inclure les relations sociales avec les êtres autres qu'humains. Finalement, ce cadre théorique m'a permis de diviser la matière qui s'est présentée à moi lors de mon terrain ethnographique. Pour aborder la question du changement d'un point de vue économique, j'ai établi une typologie des modes de production et j'ai analysé pour chacun d'eux les phénomènes de valeur et de production de personnes. Cette typologie s'est divisée en trois modes de production : le mode de production traditionnel, le mode de production du piégeage et le mode de production capitaliste. À partir de ce découpage, il a été possible d'analyser les interactions entre les modes de production de façon synchronique et diachronique.

Le mode de production traditionnel des Innus est basé sur la chasse, la pêche et la cueillette. Avant que ne se généralisent les échanges avec les Eurocanadiens, ces trois procès de production assuraient la totalité de leur subsistance. J'ai mis de l'avant l'idée que le régime de valeur qui correspond au mode de production traditionnel innu est celui de la valeur-personne. En effet, au-delà de la production de la subsistance, le mode de production traditionnel est avant tout une production de personnes. Au sein de ce régime, de l'énergie créative est déployée par le réseau de socialité de la personne afin que celle-ci puisse acquérir de la valeur et développer une personnalité sociale distincte. Chez les Innus, le réseau de socialité englobe les humains mais aussi les animaux et différentes classes d'êtres non humains comme les maîtres des animaux, les *mishtapeu* et les ancêtres. Des transferts de valeurs – généralement sous forme de *manitushiun*, le pouvoir spirituel - ont lieu entre toutes ces classes d'êtres. Dans le régime de la valeur-personne, le médium de la valeur et la personne. J'ai délimité trois modes d'évaluation de la valeur d'une personne : un mode de type présence/absence qui concerne l'acquisition de pouvoir spécifique comme celui de jouer du *teueikan* (i.e. tambour traditionnel), un mode de type proportionnel basé sur l'accumulation de *manitushiun* et un autre mode basé sur le rang et qui réfère au statut au sein du cycle de vie. En effet, c'est à travers ces trois modes d'évaluation de sa valeur qu'une personne développe une personnalité

distincte. Les différents potentiels de valeur d'une personne se réalisent lors de performances publiques comme des rituels, des activités de chasse, la fabrication d'objets artisanaux, etc.

Le mode de production du piégeage est particulier au sens où il est à cheval entre le mode de production traditionnel et le mode de production capitaliste. En effet, le piégeage pouvait s'insérer aisément au sein du cycle annuel innu. Bien qu'il ait transformé le rapport au territoire, il permettait aux Innus de continuer d'occuper le territoire et de poursuivre conjointement les activités du mode de production traditionnel. À ce titre, certains auteurs (Leacock, 1974; Tanner, 1976) ont proposé une typologie pour décrire trois niveaux d'intégration à la traite des fourrures. D'un autre côté, le piégeage a aussi été la porte d'entrée des Innus pour l'économie monétaire, qui implique des conceptions différentes de la production, des échanges et de la valeur. On peut dire que le mode de production du piégeage est distinct puisqu'il amène un nouveau procès de production – le piégeage, qui se pratique de façon plus individuelle - mais aussi un nouveau régime de valeur basé sur la valeur marchande des animaux. Pourtant, cette attribution d'une valeur marchande aux animaux entre en contradiction avec le principe innu voulant que les animaux ne doivent pas être vendus ou échangés. J'évoque deux hypothèses complémentaires pour expliquer cette émergence. La première est la non-appartenance des traiteurs aux groupes innus. En effet, chez les Innus, il semble que les échanges avec des étrangers sont davantage de type troc tandis que les échanges entre membres du groupe d'appartenance sont davantage de type don. Ainsi, si des animaux devaient être échangés ou vendus, il n'est pas surprenant que cela soit fait avec des membres étrangers au groupe. La deuxième hypothèse repose sur le caractère non monétaire des échanges. En effet, sur le territoire, la monnaie n'était d'aucune utilité et les traiteurs fonctionnaient avec un système de dette, ce qui a fait en sorte que l'usage de la monnaie était très marginal. De cette façon, la fourrure a pu émerger comme médium de valeur dans le cadre des échanges avec les Eurocanadiens. Tout comme la monnaie dans un cadre marchand, la réalisation de la valeur de la fourrure se fait lors de l'échange contre des marchandises.

Chez les *Mamit Innuat*, le travail salarié a commencé à se généraliser après la Deuxième Guerre mondiale. Auparavant, il était pratiqué de façon marginale par une minorité de personnes. Bien que le travail salarié ait longtemps été utilisé comme stratégie d'appoint, il est aujourd'hui la base de la subsistance des Innus d'*Unamen Shipu*. Le mode de production capitaliste est un régime de valeur basé sur le travail. J'ai relevé trois modalités du capitalisme qui ont apporté des contradictions dans l'univers innu : 1. l'ordre contraignant et hiérarchique du salariat détonne avec le modèle du leadership innu qui est flexible et non contraignant; 2. le modèle extractiviste – exploiter, exporter et vendre les ressources - qui bouscule l'idéal innu selon lequel les produits du territoire ne devraient pas être vendus; et 3. l'idéologie de la croissance infinie qui entre en contradiction avec l'idéal innu de récolter seulement ce que le territoire peut offrir. Au-delà des opportunités d'emplois, le développement capitaliste sur le *nitassinan* a aussi fait connaître aux Innus l'expérience de la dépossession. J'ai mis de l'avant l'idée que cette expérience a favorisé l'émergence d'un régime de valeur concurrent à celui de la valeur-travail. Ce régime est celui de la valeur-territoire et doit être compris comme complément du régime de la valeur-personne. En effet, sans culture, la nature ne pourra jamais réaliser sa valeur. On peut même dire que la valeur-territoire était déjà donnée dans le régime de la valeur-personne : elle est passée d'une valeur *en soi* à une valeur *pour soi*. Afin de réaliser sa valeur, le territoire doit être raconté, marché et habité par les Innus. Le territoire possède en lui différents potentiels : du côté capitaliste, il possède un potentiel d'appropriation tandis que du côté innu, il possède un potentiel de récolte, d'acquisition de pouvoir et de transmission des connaissances. Cette concurrence entre ces deux conceptions de la valeur du territoire est aussi une lutte entre deux projets moraux qui impliquent des conceptions différentes du bien-être, de la liberté et de l'autonomie. Comme le disaient Graeber (2001) et Turner (1978), ce n'est pas la lutte pour l'appropriation de la valeur mais la lutte pour sa définition qui est l'enjeu ultime de la politique.

Les changements économiques ont entraîné avec eux des changements dans la conscience territoriale des Innus. Mon hypothèse est que la conscience territoriale innue est passée d'une conscience *en soi* à une conscience *pour soi*. Ce changement dans la conscience territoriale semble avoir suivi les changements économiques, comme nous le montre l'exemple du régime

de la valeur-territoire qui est passé d'une valeur *en soi* à une valeur *pour soi*. Traditionnellement, les *Mamit Innuat* jouissaient d'une grande mobilité sur le territoire et cette mobilité était structurée par les rapports de parenté. L'emphase économique sur la chasse collective au caribou – qui demande plus de mobilité que la chasse à l'orignal ou au castor – a fait en sorte que les *Mamit Innuat* n'avaient pas de système de territoires de chasse familiaux comme les autres groupes algonquiens plus à l'Ouest. Ainsi, bien qu'ils connussent très bien le *nitassinan*, les *Mamit Innuat* n'avaient pas une conscience territoriale aiguisée, comme l'ont noté les observateurs de l'époque. C'est pourquoi je parle de conscience *en soi* : les *Mamit Innuat* connaissaient très bien leur environnement et les façons d'y voyager, la conscience du territoire était donc donnée dans leur mode de vie sans pour autant faire l'objet d'un discours fort de revendication ou d'appropriation. Avec l'avènement de la traite des fourrures, le mode d'occupation du territoire s'est transformé. Le piégeage est une activité qui implique moins de mobilité et moins de coopérations entre les unités familiales que la chasse collective au caribou. Cette tendance s'est accrue en 1952 avec la création des réserves à castor par le gouvernement provincial. Le territoire de chaque bande a alors été divisé entre les familles. L'emphase économique sur le piégeage et la création des réserves à castor a individualisé le rapport au territoire et parallèlement le rôle de *nutshimit utshimau* (i.e. leader de groupe de chasse) s'est vu perdre de la flexibilité et se stabiliser autour des responsables des lignes de trappe. Finalement, le développement capitaliste extractif sur le *nitassinan* et l'expérience de la dépossession ont affermi la conscience territoriale des *Mamit innuat*. La nécessité de défendre l'intégrité du territoire s'est imposée afin de préserver la culture innue. En effet, les Innus ont bien réalisé que, sans le territoire, il leur était impossible de transmettre leurs connaissances, de transmettre leur langue, d'interagir avec les entités cosmologiques et de produire des personnes de puissance. C'est dans ce contexte qu'a émergé une conscience du territoire *pour soi*.

Pour aborder les interactions entre régimes de valeurs, j'ai favorisé cinq thèmes d'analyse : le travail salarié, le prolongement de la route 138, les projets industriels extractifs, la vente des produits du territoire et la spatialisation des modes de production. Aujourd'hui à *Unamen Shipu*, le travail salarié est considéré comme la principale stratégie de subsistance.



Paradoxalement, le travail salarié s'est imposé comme une condition *sine qua non* pour la pratique des activités traditionnelles de subsistance. Différentes stratégies sont mises en œuvre pour concilier les deux modes de production : travailler de façon saisonnière, installer des campements près de la communauté, etc. Un autre paradoxe existe dans les discours sur le travail car il est ressenti comme favorisant et limitant l'autonomie des Innus. En devenant dépendants des revenus monétaires, les Innus ont perdu l'autonomie qu'ils avaient au temps du nomadisme. D'un autre côté, le fait de travailler casse le lien de dépendance aux revenus issus des transferts gouvernementaux et de développer une certaine autonomie personnelle. Toutefois, il reste que le travail n'est pas vécu comme un facteur de développement d'une identité personnelle : si on travaille, c'est pour payer les factures et non pas pour s'épanouir. D'autre part, une très grande partie des revenus monétaires sont utilisés pour pratiquer des activités cynégétiques sur le territoire et ainsi acquérir les valeurs du mode de production traditionnel. Le prolongement de la route 138 devrait engendrer des transformations importantes dans l'arrangement des modes de production à *Unamen Shipu*. L'isolement de la communauté a fait en sorte de la préserver de certaines influences néfastes de la société eurocanadienne et de jouir d'une certaine souveraineté sur le territoire. Le désenclavement de la communauté viendrait amoindrir cette réalité mais permettrait aux gens d'*Unamen Shipu* de jouir d'une plus grande mobilité, de s'assurer d'une plus grande sécurité, de profiter d'un coût de la vie moins élevé et de voir s'accroître les possibilités de développement. Le prolongement de la route devrait favoriser la généralisation du mode de production capitaliste et transformer davantage le procès du mode de production traditionnel. Cette transformation du procès de production laisse entrevoir des conséquences sur le plan cosmologique et sur le plan de la production des personnes. On peut observer le même genre d'ambivalences dans le cas des projets industriels de type extractifs. Les débats autour d'un éventuel projet hydroélectrique sur la rivière Mécatina montrent qu'il existe une tension entre la valeur-travail et la valeur-territoire. Si la première assure aujourd'hui la subsistance matérielle de la communauté, la seconde est la condition de continuité de la production des personnes innues. Dans un autre ordre d'idée, l'avènement de l'économie marchande pose aussi des dilemmes importants pour les Innus. L'entrée des Innus dans l'économie monétaire a amené la marchandisation de certains produits du territoire malgré l'existence de tabous sur la vente de ces produits. En analysant divers exemples de produits du territoire, j'ai démontré ce sont les prescriptions et

les interdits du mode de production traditionnel qui guident la transformation de ces produits en marchandise. Généralement, plus un objet ou un produit sera considéré comme animé et moins il a de chance de devenir une marchandise. Finalement, j'ai brièvement évoqué une spatialisation des modes de production. En effet, les possibilités de maximisation de l'acquisition de valeurs ne sont pas les mêmes si l'on se trouve sur le territoire ou dans la communauté. Bien que ce découpage ne soit pas exclusif, les possibilités des modes de production traditionnel et du piégeage sont plus grandes sur le territoire tandis que la réserve est vécue comme le lieu du travail salarié.

Les changements vécus par les Innus ont eu des répercussions importantes sur le plan cosmologique. La sédentarisation a causé de nombreuses ruptures de communication avec les êtres non humains. Cependant, cette influence n'a pas été unilatérale : la cosmologie s'est imposée aux Innus comme un outil pour réfléchir sur la nature des transformations qu'ils ont vécues et a guidé l'incorporation de certaines innovations dans leur mode de vie. En ce sens, j'ai montré comment les récits oraux proposaient des réflexions sur l'articulation des modes de production : les récits examinés montrent que si le mode de production traditionnel n'est plus autant apte à assurer la subsistance des Innus, il reste encore important puisqu'il permet aux Innus d'acquérir de la puissance et d'entrer en relation avec les êtres non humains. Lorsque j'ai considéré la notion de maître des animaux, j'ai démontré que la façon de concevoir son rôle s'est transformée en homologie avec les différents modes de production. D'un autre côté, cette figure cosmologique a aussi mis en forme le rapport des Innus envers les gouvernements. En effet, c'est la même attitude de respect et d'auto-évaluation de ses comportements qui a caractérisé le rapport des Innus envers ces deux entités. Dans un autre temps, avec les exemples des vestes artisanales, de la pollution et des sépultures, j'ai démontré que c'était la cosmologie qui assignait les fonctions et les effets des innovations engendrées par les changements économiques. D'autre part, j'ai utilisé le concept de fétichisme pour montrer que les pratiques religieuses des Innus n'étaient pas aliénantes par nature. En effet, ces pratiques prennent souvent comme point de départ une intention humaine et impliquent une grande part de scepticisme : les pratiques chamaniques reliées à la cosmologie innue sont des actions basées sur des intentions humaines qui cherchent à transformer le monde tel qu'il se présente.

Finalement, je me suis questionné sur la vitalité de la cosmologie innue. Malgré l'expérience du colonialisme et de l'influence du catholicisme et des croyances panindiennes, la cosmologie constitue toujours aujourd'hui un cadre interprétatif de la contemporanéité innue.

Dans ce mémoire, j'ai mobilisé les concepts de valeur et de mode de production pour montrer comment s'étaient opérés les changements économiques vécus par les Innus d'*Unamen Shipu*. À mon avis, la force de ce cadre conceptuel est la possibilité qu'il offre de faire des ponts entre l'approche culturelle – qui s'intéresse davantage aux visions du monde, à la cosmologie, etc. - et l'approche sociale – qui elle s'intéresse plutôt aux questions d'organisation sociale, de changements, etc. De plus, avec la notion de personne, mon cadre théorique m'a permis de prendre en considération l'importance des structures sociales et de l'agentivité de façon simultanée. Faute d'espace je n'ai pas pu proposer une analyse des statuts du cycle de vie chez les Innus. Ce thème de recherche aurait bien complété ma synthèse entre les approches marxistes et algonquiennes de la personne. En effet, en rentrant davantage dans ce sujet, il aurait été possible de considérer l'influence des modes de production dans les différents statuts chez les Innus, qu'ils soient occupationnels (travailleur, chasseur, artisan, etc.) ou plus directement associés au cycle de vie (enfant, jeune, adulte, aîné, etc.).

Les Innus, depuis leur rencontre avec les Européens, ont vécu des bouleversements rapides. Ces transformations n'en sont pas à leur fin puisque la mondialisation et les défis globaux du monde contemporain annoncent d'autres changements pour les Innus. Ces transformations profondes touchent les fondations de la culture innue : elles affectent la façon de subvenir à ses besoins, la façon dont ils entrent en relation avec leur environnement mais aussi leur vision du monde et leurs croyances. À ce titre, un homme cinquantenaire me disait que les jeunes de la communauté étaient perdus et ne savaient plus quoi croire : l'influence croisée de la cosmologie traditionnelle, du catholicisme, des sciences occidentales et l'arrivée des croyances panindiennes ont effectivement de quoi constituer un labyrinthe dans lequel il peut être difficile de se retrouver (Notes de terrain, 28 juillet 2017). Dans ce contexte, plusieurs cherchent des façons de trouver l'harmonie et un peu de stabilité. Les aînés, qui ont vu se

bousculer les transformations, remarquent que les jeunes et les moins jeunes se cherchent :  
« Notre génération, on allait beaucoup en forêt à la pêche à *Kuekuatsheu*, à *Uashikuteu*. On partait quelques jours. Présentement il n'y a plus de campements pour mettre sa tente. Toute la végétation a pris. Tu as vu toutes les tentes sur le bord de la route de l'aéroport ? Les Innus on dirait qu'il leur manque quelque chose, ils veulent revivre la forêt. C'est pour avoir la paix, la tranquillité. » (Entrevue, Nishapet : F, 77).

## Bibliographie

- Abraham, Yves-Marie. 2015. « Faire l'économie de la nature ». Dans Y-M. Abraham et D. Murray (dir.), *Creuser jusqu'où. Extractivisme et limites à la croissance*. Montréal, Écosociété : 202-223.
- Althusser, Louis et Étienne Balibar. 1973. *Lire le Capital II*. Paris, François Maspero : 226.
- André, Mathieu. 1984. *Moi, «Mestenapeu»*. Schefferville, Édition Ino : 140.
- Armitage, Peter. 1992. « Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador ». *Religiologiques* 6 : 64-110.
- Armitage, Peter, 1984. « The religious significance of animal in Innu culture ». *Native Issues* 4 (1) : 50-56.
- Bacon, Joséphine et Vincent, Sylvie. 1979. *MISTAMANINUESH, autobiographie d'une femme de Natashquan*. Manuscrit déposé au ministère des Affaires culturelles du Québec.
- Balthaser, Benjamin. 2014. « "Travels of an American Indian into the Hinterlands of Soviet Russia" : Rethinking Indigenous Modernity and the Popular Front in the Work of Archie Phinney and D'Arcy McNickle ». *American Quaterly* 66 (2) : 385-416.
- Barriault, Yvette. 1971. *Mythes et rites chez les Indiens Montagnais*. Baie-Comeau, Société Historique de la Côte-Nord : 165.
- Beaucage, Pierre. 1976. « Enfer ou paradis perdu : les sociétés chasseurs-cueilleurs ». *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie* 13 (4) : 397-412.
- Bellavance, Francis. 2006. *Le quartzite de Ramah au Mushuau Nipi, Nouveau Québec. Analyse du débitage dans une perspective chronologique et contribution à l'étude des réseaux d'échange*. Mémoire de M.A. (Université de Montréal) : 175.
- Bergeron, Mathieu. 2007. *Les Innus et la mer : gestion et accès à la ressource à Ekuanitshit*. Québec, CIÉRA : 97.
- Bloch, Maurice. 1983. *Marxism and Anthropology : The History of a Relationship*. Oxford, Clarendon Press: 180.
- Boas, Franz. 1930. « The Religion of the Kwakiutl Indians ». *Columbia University Contributions to Anthropology*, 10 : 1-41.
- Boas, Franz. 1909. *The Relation of Darwin to Anthropology*. Communication présentée lors de la conférence Charles Darwin and His Influence on Science, Columbia University.

- Repéré en ligne à [https://www.academia.edu/15021276/Franz\\_Boas\\_-\\_The\\_Relation\\_of\\_Darwin\\_to\\_Anthropology\\_](https://www.academia.edu/15021276/Franz_Boas_-_The_Relation_of_Darwin_to_Anthropology_)
- Bohaker, Heidi et Iacovetta, Franca. 2009. « Making Aboriginal People 'Immigrants too' : A Comparison of Citizenship Programs for Newcomers and Indigenous Peoples in Postwar Canada, 1940s-1960s ». *The Canadian Historical Review*, 90 (3) : 427-461.
- Bohannon, Paul et Laura Bohannon. 1968. *Tiv Economy*. Evanstone, Northwestern University Press : 265.
- Bourdaleix-Manin, Anne-Laure, et Marguerite Loisele. 2011. « Le transfert de la souffrance liée à l'institution scolaire: le cas d'une communauté algonquine au Québec ». *Les Collectifs du Cirp* 2: 269-286.
- Bouchard, Serge. 1982. *Chroniques de chasse d'un montagnais de Mingan. Mathieu Mestokosho*. Ministère des Affaires culturelles, Québec : 132.
- Bouchard, Serge et Mailhot, Josée. 1973. « La structure du lexique : les animaux indiens ». *Recherches amérindiennes au Québec* 3 (1-2) : 39-69.
- Bourdieu, Pierre. 2015. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris, Seuil : 448.
- Bourdieu, Pierre. 1985. « Espace social et genèse des 'classes' ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 52, no. 1 : 3-14.
- Bousquet, Marie-Pierre. 2015. « Chamanisme et catégories conceptuelles : points de vue anicinabek (algonquins) ». *Anthropologica*, 57 (2) : 315-326.
- Bousquet, Marie-Pierre. 2013. « Une ontologie anicinabe (algonquine) : discussions autour de l'expérience du bizarre ». *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, 27 : 83-100.
- Bousquet, Marie-Pierre et Morissette, Anny. 2015. « Les cadeaux offerts aux missionnaires Oblats par les Amérindiens (19e-20<sup>e</sup> s.) : comment les interpréter? ». *Actes du Premier Symposium consacré à l'histoire des missions oblates auprès des Premières Nations*: 95-121.
- Boutet, Jean-Sébastien. 2010. « Développement ferrifère et mondes autochtones au Québec subarctique, 1954-1983 ». *Recherches amérindiennes au Québec*, XL (3) : 35-52.
- Brody, Hugh et Markham, Nigel. 1993. *Conflits de chasseurs*. Office National du Film, 53:32 : [https://www.onf.ca/film/conflit\\_de\\_chasseurs/](https://www.onf.ca/film/conflit_de_chasseurs/)

- Burnham, Dorothy. 1992. *To Please the Caribou : Painted Caribou-Skin Coat Worn by the Naskapi, Montagnais, and Cree Hunters of the Quebec-Labrador Peninsula*. Washington, University of Washington Press : 314.
- Canada, Assemblée législative. 1858. « Actes des pêcheries ». *Statuts du Canada*, 22 Victoria, ch. 86.
- Capitaine, Brieg. 2012. « Le travail de pêcheur à Uashat mak Mani-Utenam : conflictualité et créativité » dans *Les pêches des Premières Nations dans l'est du Québec. Innus, Malécites et Micmacs* (P. Charest, C. Girard et T. Rodon, dir.). Québec, Les Presses de l'Université Laval : 384.
- Charest, Paul et Walsh Gordon. 1997. « La récolte faunique des Mamiunnuat au début des années 1980 ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 27 (1) : 39-48.
- Clastres, Pierre. 2011. *La Société contre l'État*. Les Éditions de Minuit, Paris : 185.
- Clément, Daniel. 2012. *Le bestiaire innu : les quadrupèdes*. Les Presses de l'Université Laval, Québec : 530.
- Clément, Daniel. 1991. « L'homme-caribou : l'analyse ethnoscientifique du mythe ». *The Canadian Journal of Native Studies*, 11 (1) : 49-93
- Conseil des Innus de Pakua Shipi et Conseil des Innus d'Unamen Shipu. 2008. *Mémoire du Conseil des Innus de Pakua Shipi et du Conseil des Innus d'Unamen Shipu. Soumis à la Commission Conjointe Fédérale Provinciale*. Audience publique du BAPE : 16.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard : 640.
- Dion, Jacinthe, et al. 2016. « Pensionnats autochtones: impact intergénérationnel ». *Enfances Familles Générations. Revue interdisciplinaire sur la famille contemporaine*, 25.
- Dominique, Richard. 1997. « L'arrivée de la route 138 et la gestion de la faune sur la partie orientale de la Minganie ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 27 (1) : 49-62.
- Dominique, Richard. 1989. *Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan*. Québec, Presses de l'Université du Québec : 206.
- Drapeau, Lynn. 2014. *Grammaire de la langue innue*. Québec, Presses de l'Université du Québec : 602.

- Duchesne, Émile. 2015. « Adam Smith, le troc et le Nouveau Monde ». *Revue l'Esprit Libre*, 5 octobre. Repéré en ligne à <http://revuelespritlibre.org/adam-smith-le-troc-et-le-nouveau-monde>
- Engels, Friedrich. 1983. *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Paris, Éditions sociales : 322.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1994. *Les Nuer*. Paris, Gallimard : 312.
- Fausto, Carlos. 2008. « Too Many Owners : Mastery and Ownership in Amazonia ». *Mana*, 14 (2) : 329-366.
- Firth, Raymond et Basil Yamey. 1964. *Capital, Saving and Credit in Peasant Societies : Studies from Asia, Oceania, the Caribbean and Middle America*. Londre, Allen and Unwin : 399.
- Frenette, Jacques. 1989. « Frank G. Speck et la distribution géographique des bandes montagnaises au Saguenay-Lac-Saint-Jean et sur la Côte-Nord : l'ABC et l'HBC ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 19 (1) : 38-51.
- Gagnon, Denis. 2007. « Sainte-Anne et le pouvoir manitushiu : l'inversion de la cosmologie mamit innuat dans le contexte de la sédentarisation » dans *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones* (F. Laugrand et J. Oosten, dir.). Québec, Les Presses de l'Université Laval : 594.
- Gagnon, Denis. 2003. *Deux cents ans de pèlerinages : les mamit innuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen-Shipu (1800-2000)*. Thèse de Ph.D. (Université Laval): 449.
- Girard, Camil et Brisson, Carl. 2014. *Nistassinan – Notre terre. Alliance et souveraineté partagée du peuple innu au Québec. Des premiers contacts à nos jours*. Québec, Les Presses de l'Université Laval : 175.
- Godelier, Maurice. 2010. *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris, Flammarion : 348.
- Godelier, Maurice. 1990. « La théorie de la transition chez Marx ». *Sociologies et Sociétés* 22 (1): 53-81.
- Godelier, Maurice. 1979. Epistemological Comments on the Problems of Comparing Modes of Production and Societies. Dans Diamond, Stanley (dir.). *Toward a Marxist Anthropology*. La Haye, Mouton Publishers : 71-92.



- Godelier, Maurice. 1973. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, François Maspero : 395.
- Goulet, Henri. 2016. *histoire des pensionnats indiens catholiques au Québec. Le rôle déterminant des pères oblats*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal : 213.
- Graeber, David. 2015. « Radical alterity is just another way of saying "reality" : A reply to Eduardo Viveiros de Castro ». *Hau : Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2) : 1-41.
- Graeber, David. 2014. *Des fins du capitalisme. Possibilités I*. Paris, Manuels Payot : 363p.
- Graeber, David. 2013. *Dette : 5000 ans d'histoire*. Paris, Les Liens qui Libèrent : 621.
- Graeber, David. 2007. *Lost People : Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Bloomington, Indiana University Press : 488.
- Graeber, David. 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value : The False Coin of Our Own Dreams*. New York, Palgrave Press : 337.
- Graeber, David. 1997. « Manners, Deference and Private Property : The Generalization of Avoidance in Early Modern Europe ». *Comparative Studies in Society and History* 39 (4) : 694-728.
- Grande-Bretagne, Conseil privé. 1927. *In the Matter of the Boundary Between the Dominion of Canada and the Colony of Newfoundland in the Labrador Peninsula*. Londres, Williams Clowes and Sons.
- Gregory, Chris. 2015. *Gifts and Commodities (Second Edition)*. Chicago, Hau Books : 268.
- Hallowell, Alfred Irving. 1960. « Ojibwa Ontology, Behavior and World View » dans *Culture in History : Essays in Honor of Paul Radin* (S. Diamond, dir.). New York, Columbia University Press :
- Harvey, David. 2003. *The New Imperialism*. Oxford, Oxford University Press : 253.
- Handelman, Don. 1990. *Models and Mirrors : Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge et New York, Cambridge University Press : 340.
- Henriksen, Georg. 2009. *I Dreamed the Animals. Kaniuekutat : the Life of an Innu Hunter*. New York, Berghahn Books : 336.
- Henriksen, Georg. 1973. *Hunters in the Barrens. The Naskapi on the Edge of the White Man's world*. St-John, Memorial University of Newfoundland : 130.
- Herskovits, Melville. 1960. *Economic Anthropology : a Study in Comparative Economics*. New York, Knopf : 547.

- Hickerson, H. 1967. « Some Implications of the Theory of Particularity or "Atomism" of Northern Algonkians ». *Current Anthropology* 8 : 313-343.
- Janes, Robert. 1973. « Indian and Eskimo Contact in Southern Keewatin : an Ethnohistorical Approach ». *Ethnohistory* 20 : 39-54.
- Jauvin, Serge. 1993. *Aitnanu : La vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark*. Montréal, Libre Expression : 128.
- Jauvin, Serge. 1988. *Calendrier d'une famille montagnaise (Hélène et William-Mathieu Mark)*. Non-publié.
- Jérôme, Laurent. 2011. « *Ka atanakaniht* : La 'déportation' des Innus de Pakuashipi (Saint-Augustin) ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 41 (2-3) : 175-184.
- Junker, Marie-Odile et MacKenzie, Marguerite. 2016. *Dictionnaire Innu-Français*. Les Éditions Tshakapesh, Uashat : 590.
- Kapferer, Bruce. 1997. *The Feast of the Sorcerer : Practices of Consciousness and Power*. Chicago et Londres, University of Chicago Press : 388.
- Kluckhohn, Klyde. 1949. « The Philosophy of the Navaho Indian » dans *Ideological Differences and World Order* (F. S. D. Northrop, dir.). New Haven, Yale University Press : 356-384.
- Kluckhohn, Klyde. 1951. « Values and Value-orientations in the Theory of Action : an Exploration in Definition and Classification » dans *Towards a General Theory of Action* (T. Parsons et E. Shils, dir.). Cambridge, Harvard University Press : 388-433.
- Krader, Lawrence. 1974. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Assen, Van Gorcum BV : 461.
- Krech, Shepard. 1979. « Interethnic Relations in the Lower Mackenzie River Region ». *Arctic Anthropology* 16 (2) : 102-122.
- Labrecque, Marie-France. 1984. « Développement du capitalisme dans la région de Weymontachie (Haute-Mauricie). Incidence sur la condition des femmes attikamèques ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 14 (3) : 75-87.
- Lacasse, Jean-Paul. 1996. « Le territoire dans l'univers innu d'aujourd'hui ». *Cahiers de Géographie du Québec*, 40 : 185-204.
- Lamothe, Arthur. 1973a. *Les oiseaux de l'été (deuxième partie)*. Bibliothèque nationale des archives du Québec, Collection Arthur Lamothe, 30:11.

[http://www.banq.qc.ca/collections/collection\\_numerique/coll\\_arthur-lamothe/contes\\_legendes\\_recits.html?categorie=6](http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/contes_legendes_recits.html?categorie=6)

Lamothe, Arthur. 1973b. *Kamikuakushit*. Bibliothèque nationale des archives du Québec, Collection Arthur Lamothe, 37:39.

[http://www.banq.qc.ca/collections/collection\\_numerique/coll\\_arthur-lamothe/contes\\_legendes\\_recits.html?categorie=6](http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/contes_legendes_recits.html?categorie=6)

Laugrand, Frédéric. 2014. *Marie-France Labrecque. Livre 4. Recherches sur les femmes autochtones et le développement au Québec et au Mexique*. Anthropologie et sociétés, 24:40. <https://www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/marie-france-labrecque-livre-4-recherches-sur-les-femmes-autochtones-et-le-developpement-au-quebec>

Laurin, Léo. 1954. *Pensionnat Indien de Sept-Îles*. Archives Richelieu.

Leacock, Eleanor. 1978. « Women's Status in Egalitarian Society : Implications for Social Evolution [and Comments and Reply] ». *Current Anthropology* 19 (2) : 247-275.

Leacock, Eleanor. 1974. « The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade » *American Anthropologist* 56 (5) : 1-59.

Leacock, Eleanor. 1954. « The Montagnais Hunting Territory and the Fur Trade ». *American Anthropological Association*, Memoir 78, Vol. 56, Part 2.

Leacock, Eleanor et Rotschild, Nan. 1994. *Labrador Winter : The Ethnographic Journals of William Duncan Strong, 1927-1928*. Washington, Smithsonian Institution Press : 235.

Lefebvre, Madeleine. 1974. *Tshakapesh. Récits Montagnais-Naskapi*. Québec, Ministère des Affaires culturelles : 171.

Lemaitre, Serge et Décart, Valérie. 2008. « Des peintures et des offrandes : Recherches récentes en art rupestre de l'Ontario ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 38 (2-3) : 95-107.

Lemoine, George. 1910. « Les Algonquins du Canada ». *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 4 (3) : 184-196.

Lévi-Straus, Claude. 2009. *L'homme nu*. Paris, Plon : 687.

Lévi-Strauss, Claude. 2003. *Anthropologie structurale*. Paris, Pocket : 480.

Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris, Plon : 393.

Locke, John. 1994. *Le second traité du gouvernement*. Paris, Presses universitaires de France : 384.

- Loh, Jonathan et Harmon, David. 2014. *Biocultural Diversity : Threatened species and Endangered Languages*. Zeist, WWF Netherlands : 56.
- Lovis, William. 2016. « Network Maintenance in Big Rough Spaces with Few People. The Labrador Innu-Naskapi or Montagnais » dans *Marking the Land : Hunter-Gatherer Creation of Meaning in their Environment* (W. Lovis et R. Whallon, dir.). Oxon, Routledge : 116-130.
- Mailhot, Josée. 1993. *Au pays des Innus : Les Gens de Sheshatshit*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec : 214.
- Mailhot, Josée et Vincent, Sylvie. 1980. *Le discours montagnais sur le territoire*. Rapport soumis au Conseil Attikamek-Montagnais (non-publié) : 219.
- Mailhot, Josée et Vincent, Sylvie. 1979. « La souveraineté amérindienne, un droit et son exercice ». *Revue Monchanin*, 12 (2).
- Malinowski, Bronislaw. 1989. *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris, Gallimard : 606.
- Michaud, Andrée, Josée Mailhot et Luc Racine. 1964. « Un mythe montagnais. L'homme-caribou (Atik Napeo) ». *Lettres et écritures*, 2 (2) : 19-26.
- Mamit Innuat. 2003. *Mémoire de Mamit Innuat* présenté à la Commission des institutions chargée de tenir des auditions publiques à l'égard de l'entente de principe d'ordre général entre les premières nations de Mamuitun et de Nutashkuan et le Gouvernement du Québec et le Gouvernement du Canada. Québec : 52.
- Marx, Karl et Friedrich Engels. 1977. *L'idéologie allemande*. Paris, Éditions sociales : 143.
- Marx, Karl. 2014. *Le capital. Livre I*. Paris, Presses universitaires de France : 940.
- Mauss, Marcel. 2013. *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France : 482.
- McKenzie, James. 1808. « Some Account of the King's Post, the Labrador Coast and the Island of Anticosti, by an Indian Trader Residing There Several Years; with a Description of the Natives, and the Journal of a Trip Through those Countries, in 1808, by the Same Person » dans *Les Bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest; Récits de voyages, lettre et rapports inédits relatifs au Nord-Ouest Canadien* (L.R. Masson). Québec, Imprimerie générale A. Côté : 405-454.
- Meillassoux, Claude. 1980. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, François Maspero : 251.

- Moussette, Marcel. 1971. « La dichotomie tee' mentu et metci' mentu' d'après quelques documents anciens ». *Recherches amérindiennes au Québec* 1 (2) : 46-50.
- Murray, David. 2015. « Le long chemin de l'extractivisme ». Dans Y-M. Abraham et D. Murray (dir.), *Creuser jusqu'où. Extractivisme et limites à la croissance*. Montréal, Écosociété : 15-53.
- Myers, Fred et Donald Brenneis. 1991. « Introduction : Language and Politics in the Pacific » dans *Dangerous Words : Langage and Politics in the Pacific* (D. Brenneis et F. Myers dir.). Illinois, Waveland Press : 1-29.
- Ouellette, Françoise-Romaine. 1977. « Les Cris du Québec, des sous-prolétaires ». *Recherches amérindiennes au Québec* 6 (3-4) : 8-15.
- Ouellette, Françoise-Romaine. 1976. *Essai de définition du statut socio-économique des Indiens cris de la Baie-James*. Mémoire de M.A. (Université de Montréal) : 134.
- Panasuk, Anne. 2015. *Pakuashipi : à la recherche des enfants disparus*. Radio-Canada, 20:52. <http://ici.radio-canada.ca/tele/enquete/2015-2016/segments/reportage/3851/enquete-enfants-innus-disparus-pakuashipi>
- Panasuk, Anne-Marie et Proulx, Jean-René. 1979. « Les rivières à saumon de la Côte-Nord ou 'Défense de pêcher – Cette rivière est la propriété de ...' ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 9 (3) : 203-217.
- Perrault, Pierre. 1977. *Le goût de la farine*. Office National du Film du Canada, 1:48:12. [https://www.onf.ca/film/gout\\_de\\_la\\_farine/](https://www.onf.ca/film/gout_de_la_farine/)
- Perrault, Pierre et René. 1959. *Ka ke ki ku (Au pays de Neufve-France)*. Radio-Canada, 30:00.
- Peters, Mathieu. 1990. *Le rêve de Mathieu Peters*. Non-publié : 17.
- Pietz, William. 1988. « The Problem of the Fetish IIIa : Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism ». *Journal of Anthropology and Aesthetics*, 16 : 105-123.
- Pietz, William. 1987. « The Problem of the Fetish II : The Origin of the Fetish ». *Journal of Aesthetics*, 13 : 23-45.
- Pietz, William. 1985. « The Problem of the Fetish I ». *Journal of Anthropology and Aesthetics*, 9 : 5-17.
- Pintal, Jean-Yves, Jean Provencher et Gisèle Piédalue. 2015. *Air. Archéologie du Québec. Territoire et peuplement*. Montréal, Les Éditions de l'Homme

- Polanyi, Karl. 1983. *La Grande Transformation*. Paris, Gallimard : 467.
- Proulx, Jean-René. 1988. « Acquisition de pouvoirs et tente tremblante chez les Montagnais. Documents tirés de *Mémoire battante* d'Arthur Lamothe ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 18 (2-3) : 51-59.
- Québec, Conseil exécutif. 1952. *Arrêté en conseil no 2016 du 4 novembre 1952, concernant la réserve à castor du Saguenay*.
- Quesnay, François. 1969. *Tableau économique des physiocrates*. Paris, Calmann-Lévy : 270.
- Radin, Paul. 1956. *The Trickster : A Study in American Indian Mythology*. New York, Philosophical Library : 211.
- Ricardo, David. 1970. *Principes de l'économie politique et de l'impôt*. Paris, Calmann-Lévy : 349.
- Rose, Samuel. 2016. « Marxism, indigenism, and the anthropology of Native North America : divergence and a possible future ». *Dialectical Anthropology*, 14 septembre : 1-19. DOI : 10.1007/s10624-016-9439-0.
- Sahlins, Marshall. 1976a. *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Paris, Gallimard : 409.
- Sahlins, Marshal. 1976b. *Culture and Practical Reason*. Chicago, University of Chicago Press : 259.
- Saussure, Ferdinand. 2005. *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot : 520.
- Savard, Rémi. 2016. *Carcajou à l'aurore du monde. Fragments écrits d'une encyclopédie orale innue*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec: 83.
- Savard, Rémi. 2004. *La forêt vivre. Récits fondateurs du peuple innu*. Montréal, Les Éditions du Boréal : 218.
- Savard, Rémi. 1979. *Destins d'Amérique : les autochtones et nous*. Montréal, Les éditions de l'Hexagone : 189.
- Savard, Rémi. 1977. *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal, Les éditions de l'Hexagone : 157.
- Savard, Rémi. 1975. « Des tentes aux maisons à St-Augustin » *Recherches amérindiennes au Québec* 5 (2) : 53-62.
- Savard, Rémi. 1974. *Carcajou et le sens du monde. Récits Montagnais-Naskapi*. Québec, Ministère des Affaires culturelles : 141.

- Smith, Adam. 1991. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Paris, Flammarion : 637.
- Smith, James. 1979. « Indian-Eskimo Relations: Studies in the Inter-Ethnic Relations of Small Societies ». *Arctic Anthropology* 16 (2): 1-2.
- Speck, Frank. 1931. « Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula » *American Anthropologist* 33 (4) : 557-600.
- Speck, Frank et Eiseley, Loren. 1942. « Montagnais-Naskapi Bands and family Hunting Districts of the central and Southeastern Labrador Peninsula » *American Philosophical Society* 85 (2) : 215-242.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift : Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press : 422.
- Strong, Wm. D. 1929. « Cross-cousin marriage and the culture of the northeastern Algonkian » *Amerian Anthropologist* 31 : 277-288.
- Tanner, Adrian. 1979. *Bringing Home Animals : Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. St-John, Memorial University : 233.
- Tanner, Adrian. 1971. « Existe-t-il des territoires de chasse ? ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 1 (2) : 69-83.
- Tanner, Vaino. 1944. *Outlines of the Geography, Life and Customs of Newfoundland-Labrador (the Eastern Part of the Labrador Peninsula)*. Helsinki, Acta Geographica : 907.
- Trudel, François. 1990. « Les relations entre Indiens et Inuit dans l'Est de la Baie d'Hudson (1800-1840) ». *Papers of the Algonquian Conference* 21: 356-369.
- Turner, Lucien. 1894. « Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory » dans *Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1889-1890*. Washington, Government Printing Office : 167-350.
- Turner, Terence. 1978. « The Kayapo of Central Brazil » dans *Face Values* (A. Sutherland, dir.). Londres, British Broadcasting Corporation : 287.
- Turner, Terence. 1979a. « The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems : A General Model » dans *Dialectical Societies : The Gê and Bororo of Central Brazil* (D. Maybury-Lewis, dir.). Cambridge, Harvard University Press : 147-178.



- Turner, Terence. 1979b. « Anthropology and the Politics of Indigenous Peoples' Struggles ». *Cambridge Anthropology*, 5 : 1-43.
- Turner, Terence. 1987. *The Kayapo of Southeastern Para*. Monographie non-publiée.
- Turner, Terence. 2003. « The Beautiful and the Common : Inequalities of Value and Revolving Hierarchy among the Kayapo ». *Tipiti : Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1 (1) : 11-26.
- Turner, Terence. 2008. « Marxian Value Theory : An Anthropological perspective ». *Anthropological Theory*, 8 (1) : 43-56.
- Van Stone, J.W. 1963. « Changing Patterns of Indian Trapping in the Canadian Subarctic ». *Arctic* 16 : 159-174.
- Vincent, Sylvie. 1991. « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire ». *Anthropologie et Sociétés*, 15 (1) : 125-143.
- Vincent, Sylvie. 1973. « Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de *mista.pe.w* ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 3 (1-2) : 69-83.
- Webber, Alik Podolinsky. 1983. « Ceremonial Robes of the Montagnais-Naskapi ». *American Indian Art Magazine*, 9 (1) : 60-77.
- Wesley-Esquimaux, Cynthia. 2004. *Traumatisme historique et guérison autochtone*. Ottawa, Fondation autochtone de guérison : 126.



## **Annexe 1 – Lexique innu-aimun**

Atanukan : récit de fondation du monde

Atshak<sup>u</sup> : âme

Atshen : géant anthropophage

Attik napeu : l'homme caribou

Attiku-mitshuap : la maison des caribous (demeure du maître du caribou)

Attiku-pimi : graisse de caribou

Aueshishat-utshimauat : les maîtres des animaux

Innu : être humain/autochtone (au sens large)/membre de la nation innue

Innu-aimun : la langue innue

Innu-aitun : mode de vie innu

Kamanitushit : personne de puissance/chamane

Katipenimitak : maître du caribou

Kuekuatsheu : carcajou

Kushapatshikan : tente tremblante

Mamit : l'Est

Mamit Innuat : les Innus de l'Est

Manitu : esprit

Manitush : classe d'animaux malveillants qui inclus les vers, les serpents, les insectes, les crapauds, etc.

Manitushiun : pouvoir spirituel d'action par la pensée

Mashkuapeu : le maître de l'ours

Matshi-manitu : mauvais esprit/le diable

Matutishan : tente de sudation

Memekuesishkueu : maître des animaux à fourrure

Mishta : grand/gros

Mishtapeu : grand homme/classe de géants bienveillants

Missinak : le maître des animaux aquatiques

Mushuau : pays de la terre sans arbre/la toundra

Mushuaunipi : le lac du pays de la terre sans arbre

Mushuaunuat : les Innus de la toundra

Napeu : homme

Nishkuapeu : relation qui existe entre deux individus ayant des rapports sexuels avec la même personne

Nitassinan : notre terre/le territoire innu

Nutshimit : l'intérieur des terres

Nutshimit utshimau : leader des groupes de chasse

Papakassik<sup>u</sup> : le maître du caribou

Shikuteu : plaquebière

Shipi : rivière

Tanite : où

Tanite uet tshinauetamin? : où se trouve tes liens de parenté?

Teueikan : tambour traditionnel

Tipatshimun : récit vécu par une personne humaine

Tshishe-manitu : Dieu/grand esprit

Tshishe-utshimau : le Gouvernement

Tshitashkamuk : terre où habitent les mishtapeu et les atshen

Tushkapatshekan : longue-vue faite de mélèze qui permet de voir plus loin que son corps

Uapistanapeu : le maître de la martre

Uapushakatnau : la montagne du lièvre (demeure du maître du caribou)

Uhuapeu : maître du hibou

Uinipeku : le littoral côtier

Uishatshimina : aires vignes-d'Ida

Unamen Shipu : rivière ocre

Unamenshipunuat : les gens d'Unamen Shipu

Utshimau : chef

Utshimau-aiminanu : réunion

Utshimau-mishtapeu : chef des mishtapeu

Utshimau-pimuteu : marcher en ne faisant rien

Utshimau-pituau : fumer en ne faisant rien

Utshimaupu : s'asseoir en ne faisant rien